UTOPIA
utopia
N.º 16/2003

ERRICO MALATESTA

ECRITS CHOISIS I

GROUPE 1er MAI - ANNECY - FEDERATION ANARCHISTE

ERRICO MALATESTA – 150 ANOS
14 DE DEZEMBRO 1853

“Não se trata de chegar à anarquia hoje ou amanhã ou daqui dez séculos, mas de caminhar no sentido da anarquia hoje, amanhã e sempre.”

12 F.F.
6 F.S.

Utopia

REVISTA ANARQUISTA DE CULTURA E INTERVENÇÃO

16

5,00 Euros
(isento de IVA)

DIRECTOR
Mário Rui Pinto

COLECTIVO EDITORIAL
Carlos António Nuno, Guadalupe Subtil, José Luis Félix, J. M. Carvalho Ferreira, José Tavares, Ilídio Santos, Manuel de Sousa.

COLABORADORES
Alberto Hermano, Antoni Castells, Armando Veiga, Arno Gruen, Attila Toukkour, Carlos Díaz, Claire Auzias, Christian Ferrer, Edson Passeti, Eugénia Gomes, Francisco Madrid, Herculano Lapa, Jorge Silva, José Janela, Luciano Lanza, Luís Chambel, Maria Oly Pey, Mimmo Pucciarelli, Quin Sirera, Roberto Freire.

CAPA
José Maria Quadros
"Querida Europa"

ARRANJO GRÁFICO
Maria Alice Bonilha

PROPRIEDADE
Associação Cultural A Vida
Publicação semestral registada no Ministério da Justiça com o nº118640

IMPRESSÃO
Gráfica 2000 - Cruz Quebrada

REDACÇÃO E ASSINATURAS
Apartado 2537-1113 Lisboa Codex
Portugal

INTERNET
http://www.utopia.pt

Sumário

Editorial - 2

Rui Vaz de Carvalho - 6
José Maria Carvalho Ferreira

O avesso do avesso - 10
Carlos António

Ajustar as contas com a Economia - 15
Luciano Lanza

As Comunidades Experimentais como alternativa ao Capitalismo - 25
Manuel de Sousa

Economia Libertária e suas perspectivas - 35
José Maria Carvalho Ferreira

"An-Economics" - 53
Guadalupe Subtil

Economia Alternativa: algumas experiências - 59
Mário Rui Pinto

As «Lojas do Tempo» de Josiah Warren - 67
Kenneth Rexroth

Das paixões humanas "residuais" aos interesses económicos "derivados" - 71
Guadalupe Subtil

Para acabar de vez com o desenvolvimento - 80
Manifesto READ

Quem somos? Manifesto do Movimento Libertário Cubano no Exílio - 83

Tributo ao cidadão do mundo Gilbert René Ledon - 94
Edgar Rodrigues

Os Obstinados - 97
Mário Rui Pinto

livros & leituras - 99

publicações recebidas - 109

EDITORIAL

*E*ste número da revista é especialmente dedicado ao tema da economia numa perspectiva libertária. Nele se dão a conhecer alguns artigos eventualmente polémicos, mas onde se levantam questões que têm estado arredadas da discussão entre anarquistas no Estado português e que, mesmo a nível internacional, são normalmente obliteradas por preconceitos e sectarismos dos protagonistas das posições em confronto. Historicamente, é curioso verificar que o anarquismo nunca se deu bem com a questão da economia, ao contrário do que se passou com outros temas onde foi precursor e vanguardista. É fácil de constatar que as múltiplas práticas libertárias não suscitaram, ao longo da história, um modelo de teoria económica consistente e completo. Para alguns, como Ronald Creagh, isto nunca poderá acontecer porque estas múltiplas práticas libertárias sempre recusaram o discurso da economia, para situarem-se preferencialmente no campo das relações sociais. Para outros, como Luciano Lanza, nem é conveniente que isto aconteça porque há que retirar à economia a primazia e o monopólio que goza actualmente sobre todos os aspectos da nossa vida. Para outros ainda, é a própria existência de múltiplas práticas e correntes libertárias que impedem um modelo económico único para o anarquismo. Seja como for, é nossa opinião que o anarquismo, se quiser fortalecer a sua influência, precisa de aparecer como uma alternativa sólida na teoria e na prática. Para que isto aconteça, não há que esconder a nossa realidade. Antes é preciso analisar e discutir todos os assuntos.

Descendo à realidade portuguesa, uma das questões que mais marcou a actualidade desde o último número foi a dos incêndios estivais, bem representativa da situação "nebulosa" em que se move a vida político-económica deste país. Desde há muitos anos que, todos os Verões, invariavelmente, o país é assolado e devastado por incêndios que consomem hectares e hectares de floresta e culturas. Fatalidade? Não nos parece. Para além de problemas estruturais por demais conhecidos, como o abandono dos campos, devido à impossibilidade de se viver condignamente e com um mínimo de qualidade de vida

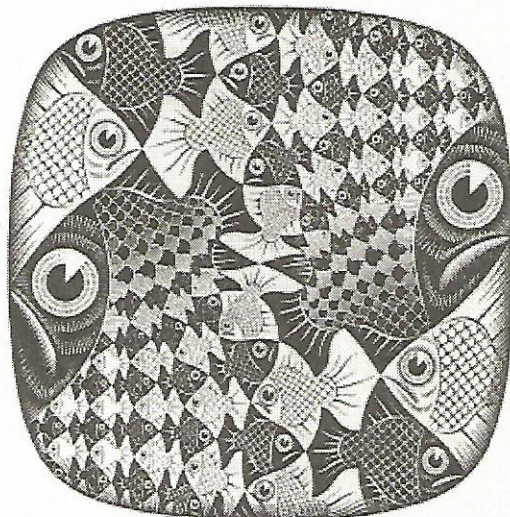
fazendo agricultura; a ausência de incentivos, que não passam necessariamente pelo aumento dos subsídios, e uma política florestal errada, que privilegia a plantação industrial e de crescimento rápido em detrimento da floresta tradicional, até incúrias e incompetências diversas, há toda uma teia de interesses, cumplicidades e mesmo corrupção que tem sabido tirar partido disto tudo e já envolve muitos intervenientes. A história dos passeios de helicóptero em Lamego é apenas um episódio caricato de quem já perdeu a noção da realidade e da vergonha. A indústria do fogo começa a ser poderosa e a movimentar largos milhões de euros. São os interesses das empresas de helicópteros e de aviões, dos fabricantes de material anti-incêndio, dos comandantes de bombeiros que o vendem, de quem contrata, de quem decide. E é também a eterna questão do poder. Neste caso concreto, dos pequenos poderes locais, distritais, nacionais, etc.

O discurso oficial da necessidade de rigor orçamental é de uma hipocrisia total. Pagam os do costume, enquanto os outros, também sempre os mesmos, vão-se safando. Basta ver a proposta de Orçamento para 2004. O governo cedeu aos interesses e às exigências da banca e das grandes empresas que irão pagar menos IRC (a taxa nominal baixa de 30 para 25%), enquanto as receitas previstas de IVA e IRS aumentam em 5 e 3,5% respectivamente. Toda a gente sabe quem paga IVA e IRS, assim como toda a gente sabe que a percentagem de IRC paga pelos bancos sobre os lucros é mínima graças à diluição destes pelos inúmeros paraísos fiscais onde têm filiais ou escritórios de representação. O governo cedeu também aos interesses e às exigências dos militares e a Defesa vai ter um acréscimo substancial relativamente a 2003, para comprar brinquedos muito úteis aos portugueses como submarinos, aviões e blindados. O governo cedeu ainda aos interesses e às exigências do aparelho político (bem) instalado nas autarquias, criando escapatórias legislativas para um contínuo fluxo de dinheiro. Finalmente, o governo prepara-se para ceder aos interesses e às exigências dos lobbies da saúde, disponibilizando-se para privatizar mais alguns hospitais. Entretanto, e de acordo com o último Relatório do Desenvolvimento Humano elaborado pelo isento Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), Portugal ocupa o (triste) primeiro lugar no ranking dos países da União Europeia com maior desigualdade entre ricos e pobres- 38,5-

medida pelo índice de Gini. Em Portugal, os 10% mais ricos têm um rendimento 15 vezes superior aos 10% mais pobres, enquanto os 20% mais ricos têm um rendimento 8 vezes superior aos 20% mais pobres. Os 10% mais ricos representam 29,8% do rendimento total, enquanto os 10% mais pobres não ultrapassam 2%.

A telenovela mediático-judiciária sobre a questão da pedofilia continua em grande. É um desvario completo de declarações e contra-declarações, de recursos e contra-recursos, de tácticas e contra-tácticas. Vale tudo para a acusação e a defesa tentarem impor os seus pontos de vista à opinião pública. Tudo é comentado e explorado pelos media. Chega-se ao desvario de entrevistar pessoas ao acaso nas ruas só porque vivem em localidades para onde foi nomeado o juiz Rui Teixeira. Será isto jornalismo? Será isto interesse público? O folclore impõe-se e ninguém quer discutir o cerne da questão, seja em termos socio-comportamentais (porque é que acontecem situações de pedofilia? porque é que se maltratam crianças?), seja em termos jurídico-policiais (que "justiça" há?, a quem serve o regime de prisão preventiva? quem controla as escutas telefónicas?). O Partido Socialista, que ajudou a criar e a consolidar o presente sistema de justiça – nunca é por demais recordar que a actual legislação que agravou o regime de prisão preventiva e alargou os poderes do Estado em matéria de escutas telefónicas foi aprovada no consulado Guterres – clama agora pateticamente por "cabalas" e "urdiduras". O que é que esperavam? Neste momento, a paranóia anti-terrorista serve de desculpa para tudo. Não há qualquer tecnologia de informação nova que não venha já preparada para poder ser utilizada de forma policial e de controlo do cidadão. E é esta questão que os anarquistas têm de denunciar; e é esta questão que os anarquistas têm de combater. E não perder tempo com lutas ou movimentações em prol de melhores sistemas de prisão preventiva ou pelo maior controlo das escutas telefónicas.

No Editorial do número precedente da Revista, levantaram-se algumas questões sobre o futuro do Brasil com Lula. Infelizmente, a nossa preocupação era realista e a evolução político-económica só veio confirmar os nossos receios. É notório que todo o capital de esperança e cumplicidade que granjeou entre o povo brasileiro se está lentamente a perder. As contradições entre o PT e o Lula da

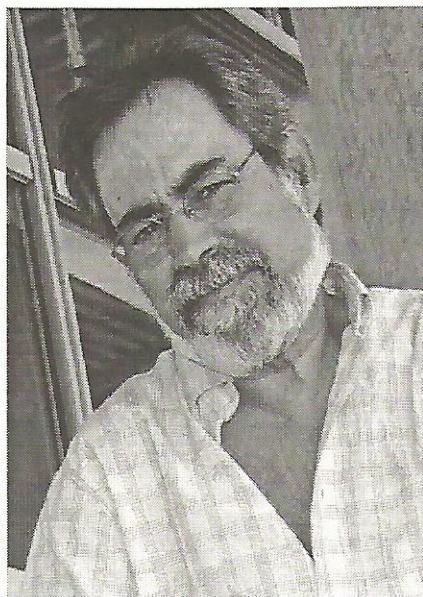
oposição e o PT e o Lula do poder são por demais evidentes. Um bom exemplo disto foram as recentes manifestações dos despedidos da Petrobrás por causa das greves da década de 80. O actual presidente da Petrobrás esqueceu agora tudo o que tinha prometido quando era oposição. É histórico e seria de esperar. Cada vez mais, não são os governos nacionais que mandam, mas os interesses económicos representados pela grande burguesia e pelas empresas e instituições transnacionais. Igualmente são evidentes as hesitações dos movimentos sociais, nomeadamente o MST, que apoiaram Lula e o PT. Que fazer? Continuar a aguardar pelas prometidas reformas ou avançar para formas de luta já utilizadas no passado? O povo brasileiro terá de compreender que se quiser verdadeiramente melhorar as suas condições de vida não pode estar à espera das reformas do Estado. Há que conquistá-las com as suas próprias mãos, lutando e avançando em várias frentes: para a concretização de uma "revolução" agrária, que dê terra a quem a quer trabalhar; para a criação de cooperativas de produtores e consumidores e de pequenas unidades industriais, que possibilitem soluções locais e comunitárias ao desemprego e à inflação; para a luta social contra a corrupção e o nepotismo. Entretanto, outros movimentos populares vão-se desencadeando por toda a América Latina. Argentina, Venezuela, Bolívia, são exemplos de movimentações populares que, estando ainda longe de uma perspectiva libertária, tentam dar os primeiros passos no sentido da conquista do poder de decisão e de gestão das suas próprias vidas. O mais recente foi na Bolívia onde o povo se revoltou contra a política governamental de vender as empresas que gerem os recursos naturais ao capital estrangeiro. Curiosamente, ou talvez não, esta revolta só foi notícia nos media portugueses até à substituição, na chefia do Estado boliviano, do presidente pelo vice-presidente. Depois, nem mais uma notícia como se tudo tivesse acabado. Só que aparentemente não acabou. Ao contrário das elites partidárias e das cúpulas sindicais, que se contentaram com esta substituição, o povo boliviano continuou os seus protestos, clamando por reformas económicas mais profundas. ▣

Rui Vaz de Carvalho

O querido amigo e companheiro Rui Vaz de Carvalho morreu no dia 5 de Maio de 2003, no Hospital Amadora-Sintra.

Nesta hora de tristeza e de imensa dor, muito haveria para escrever sobre a vida e a obra deste companheiro. Todavia, só aqueles ou aquelas que partilharam e viveram com ele momentos de reflexão, de amizade e de confraternização o poderão fazer com a profundidade e a extensão devidas.

Fazendo, muito sumariamente, uma pequena biografia da sua trajectória histórica, verifica-se que Rui António Pombares Vaz de Carvalho nasceu em Luanda (Angola) a 25 de Setembro de 1941. Com 2 anos de idade vem com a sua família para a cidade de Castelo Branco. Nesta cidade, frequenta o Jardim Escola João de Deus, concluindo o antigo 7.° ano do liceu. Depois frequenta o curso de Filologia Românica da Universidade Clássica de Lisboa, entre 1962 e 1964. No final deste período, devido a problemas resultantes da crise académica em Portugal, emigra para Paris. Aqui trabalha como operário na fábrica de automóveis Renault e, ao mesmo tempo, frequenta o curso de Sociologia da Sorbonne, Universidade de Paris I, entre 1966 e 1968. Neste ano, regressa a Portugal e frequenta de novo a Universidade Clássica de Lisboa, concluindo a licenciatura em História. Posteriormente, faz o mestrado em História de Arte na Universidade Nova de Lisboa.

Numa perspectiva profissional centrada na educação, Rui Vaz de Carvalho começa a leccionar a disciplina de Francês na Escola Preparatória do Fundão, no ano lectivo de 1968/1969. Regressando agora a Angola, entre 1969/1971, funda a Escola Preparatória de Calulo em Angola, exercendo na altura as funções de Director Interino. Continuando nas mesmas funções, no período de 1971/1972 funda a Escola Preparatória de Caluquembe. Entre 1972/1973 lecciona a disciplina de Francês na Escola Preparatória de João Crisóstomo de Luanda. Regressando novamente a Portugal, no ano lectivo de 1973/1974 lecciona as disciplinas de História e de Português na Escola Preparatória de Ovar. No período de 1974/1976 lecciona as disciplinas de Português, Estudos Sociais e História na Escola Preparatória de Sesimbra. Entre 1976/1977 lecciona as disciplinas de História, Português e Estudos Sociais na Escola Preparatória Luísa Todi em Setúbal. Em 1977/1978 retoma a leccionação da disciplina de História na Escola Preparatória de Sesimbra. Em 1978/1979 torna-se professor efectivo na Escola Prepa-

tória de Azeitão, leccionando as disciplinas de História e Ciências Sociais. No período de 1979/1982 retoma as suas funções docentes na Escola Preparatória de Sesimbra, leccionando as disciplinas de História e Estudos Sociais. Finalmente, no período de 1982/2002 acaba de exercer as suas funções docentes na Escola Preparatória de Almada, leccionando as disciplinas de Português, História e, ainda, O Homem e o Ambiente Social e Formação Complementar.

Nos domínios específicos da participação de Rui Vaz de Carvalho no associativismo, teatro, cinema e poesia, destacam-se por ordem cronológica: em 1964, co-fundador e actor do Grupo de Teatro das Letras da Faculdade de Letras de Lisboa. Nesse mesmo ano, participa como colaborador na 1.ª edição da *Antologia da Poesia Universitária Portuguesa.* Entre 1965/1968 torna-se membro da Liga Portuguesa do Ensino e da Cultura Popular, Paris, França. Nesta associação, é co-fundador do jornal *O Emigrante* e do Grupo Cénico da referida Liga. Ainda em 1967, em Paris, é fundador, director, actor e encenador do grupo de teatro “Palco – Teatro de Ensaio”. Em 1968/1969 cria um Grupo de Teatro Amador na Escola Preparatória do Fundão, tendo para o efeito desempenhado as funções de director, tradutor e encenador. Em 1970/1971 participa na criação de uma Biblioteca Escolar aberta à população de Calulo (Angola). Por outro lado, cria um Grupo de Teatro Amador com alunos dessa Escola Preparatória, exercendo ainda as funções de encenador. Em 1972 é co-fundador do Clube de Cinema de Amadores de Angola. Em 1973 é co-fundador da Associação para a Promoção das Línguas Nativas de Angola. Em 1975 é eleito Presidente do Secretariado das Comissões de Moradores de Sesimbra. Patrocinado pela UNESCO, em 1976 recebe uma menção honrosa no Prémio Internacional de Poesia, São Paulo, Brasil, com base no trabalho subordinado ao tema *A Criança*. Em 1978 torna-se co-fundador e membro da revista *História e Sociedade*. Em 1986, em Almada, participa na Exposição Colectiva de Pintura, organizada pela Associação Acercadanoite. Em 1987/1988, novamente em Almada, participa numa Exposição Individual de Pintura, também organizada por Acercadanoite. Em 1988, a convite do Grupo de Intervenção Cultural de Almada, colabora na dramaturgia do texto e encenação da peça A Grande Sena, com base em textos de Jorge de Sena e Fernando Pessoa. Promovido pelo Instituto de Inovação Educacional, em 1989/1990 é co-autor do Projecto Global de Escola “Crescer para Ser”, sendo este para o efeito seleccionado e premiado pelo Júri do Segundo Concurso Nacional de Projectos “Educar Inovando/Inovar Educando”. Promovido pela Câmara Municipal da Figueira da Foz, com base num Conto, em 1990 recebe menção honrosa no Prémio Joaquim Namorado. Em 1992, Rui Vaz de Carvalho publicou *A História não Serve para Nada* e, ainda, o texto dramatúrgico para a peça *D. Sebastião Paris-Dakar*, levada à cena pelo grupo de teatro O Bando. Em 1992, com base num texto dramatúrgico encomendado pela Direcção do Palácio de Belém, escreve *Quando o Rei Faz Anos.* Ainda em 1992 participou no “IIIème Congrès du Forum Civique Européen”, organização da comissão Histoire et Révisionnisme, Forcalquier (Alpes de Haute Provence), França.

Olhando agora mais para uma leitura do homem e da obra, no meu caso pessoal, limitar-me-ei, a exprimir o que sinto e que acho mais pertinente divulgar. Antes de mais, para mim, a vida e a obra de Rui Vaz de Carvalho pautou-se por pulsões de vida dinamizadas pela procura incessante da liberdade, da amizade e

da solidariedade. A anarquia, nos seus pressupostos práticos e teóricos, deu-lhe o sentido da construção da sua identidade individual e colectiva. Três dimensões nucleares preencheram a sua trajectória biológica e social: a educação, o teatro e a poesia e a anarquia.

Na educação, porque toda sua vida profissional esteve sempre intimamente reportada ao espaço-tempo da sala de aulas, e também porque por essa via poderia experimentar metodologias pedagógicas e difundir um tipo de conhecimento científico crítico da sociedade capitalista e do Estado, nomeadamente nos domínios da filosofia, da história e da sociologia. É certo que os mecanismos constrangedores do ensino e da educação laica e religiosa estavam e estão baseados nos desígnios normativos da dominação do Estado e do capital. As perversões são imensas, daí que Rui Vaz de Carvalho verifique que a educação seja personificada por formas de domesticação das mentes e dos corpos, cerceando a liberdade e a individualidade de cada um de nós. Por essa razão deduz: "Mais grave ainda é o que se passa com a Educação. O sistema, baseado na lógica de mercado, procura através da Educação criar o *homo faber* para dele se alimentar, à semelhança da loba que devora os seus próprios filhos. Por isso, uma competição desenfreada entrou nas escolas. A solidariedade e a generosidade, tidas como apanágio da juventude, estão condenadas a desaparecer perante a concorrência que o mercado de trabalho exige. É ainda a lógica do mercado que promove o insucesso escolar, pois o sucesso escolar só tem sentido em função de um fim. Ora, quando os fins educacionais deixam de ter em mente o ser social e adoptam os valores da economia de mercado, a escola só pode reproduzir essses valores, que são os da transformação do ser social em *homo faber* e os da concorrência que gera o desemprego e exclusão social. O insucesso escolar é, assim, expressão sinónima de desemprego futuro" (Carvalho, 1997:36).

No teatro e na poesia porque foi nestes domínios que a sua subjectividade e criatividade pessoal mais se mesclaram com a amizade e a liberdade concreta da vida quotidiana. Efectivamente a revolta e a lucidez de Rui Vaz de Carvalho contra o Estado, assim como a partilha e a pertença da sua individualidade e da sua liberdade no contexto do imaginário anarquista era mais pacífica e fácil de realizar entre amigos e, por outro lado, para o exterior. As linguagens teatrais, poéticas e associativas eram mais fáceis de transmitir e viver e também tinham maior impacto junto dos indivíduos que aspiravam à emancipação social.

Na que concerne à anarquia, esta revelou-se extraordinariamente importante para Rui Vaz de Carvalho porque encontrou nela o refúgio e explicação da sua luta contra as situações de injustiça e miséria que atravessam as nossas sociedades contemporâneas. Não admira assim que, ainda jovem estudante na Faculdade de Letras da Universidade Clássica de Lisboa, a sua ânsia e descoberta da luta pela liberdade desse início a uma relativa familiaridade com alguns dos pressupostos do imaginário anarquista. Mais tarde, entre 1965/1968 a sua inserção no mundo do trabalho e na agitação estundantil permitiu-lhe descobrir e aprofundar os princípios teóricos e práticos da anarquia. Neste contexto, o Maio de 68 foi sem dúvida um factor importante. Ao tornar-se professor em Angola, a sua subjectividade e sensibilidade foram confrontadas e alimentadas pelas sementes da revolta contra as vicissitudes da escravidão colonial portuguesa.

Com a ocorrência histórica do 25 de Abril em Portugal, a emergência de situações revolucionárias generalizaram-se para hipóteses de

emancipação social de cariz libertária, ainda que marginalmente.

Não obstante essas limitações, em 1974, Rui Vaz de Carvalho é participante activo do aparecimento histórico do jornal *A Batalha* e é co-fundador do Centro de Cultura Libertária de Almada. Entre 1974/1975 concebeu e escreveu a quase totalidade dos primeiros números do jornal anarquista *A Merda*. Diga-se em abono da verdade, que a edição e o financiamento, assim como a distribuição, da totalidade dos números do jornal *A Merda* foi da responsabilidade de José de Brito. Em 1975 foi co-fundador da revista *Acção Directa*, da qual se desligou em 1978. Em 1977 promoveu e realizou um curso livre subordinado ao tema "A Cultura Portuguesa", no Centro de Cultura Libertária de Almada. No início da década de 80 torna-se colaborador activo no jornal *Voz Anarquista*. Em 1984, assume a direcção da revista *Antítese*. Esta perdurou até 1988 e deu à estampa 7 números.

A evolução do seu pensamento em relação aos princípios e práticas que julgava mais apropriados para desenvolver a luta pela anarquia é, efectivamente, demonstrada no número 2 da revista *Antítese*:

"O objectivo é criar por dentro do Estado uma vida paralela que gradualmente dele se afaste. Assim, a estrutura em questão seria criada exclusivamete por e para anarquistas. A finalidade seria a realização em moldes anarquistas e na medida das nossas possibilidades de todos os aspectos da vida, desde o convívio no trabalho produtivo, incentivando mesmo a criação de comunas, cooperativas de produção, etc. Todos nós conhecemos as dificuldades de uma prática anarquista nas sociedades autoritárias, não apenas devidas aos mecanismos repressivos e de exploração, mas também e sobretudo à nossa própria integração social. Por tudo isso, o processo anarquista não pode partir do purismo e do radicalismo desejáveis, antes se deve encarar como uma aprendizagem gradual com efeitos aglutinadores.

E é neste sentido aglutinador que se processa também a nossa acção para o exterior. Já não se trata de um projecto que se procura impor a toda a população de um país, com as contradições que um tal projecto acarretaria em termos teóricos e práticos do anarquismo, mas fazer vir até nós, através dos diversos meios de propaganda, incluindo o exemplo, os que estivessem na disposição de aceitar a vivência anarquista" (Carvalho, 1985:19-20).

Desde 1994, Rui Vaz de Carvalho fez parte de um grupo que toma a iniciativa de criar a Associação Cultural A Vida e a revista *Utopia*. Formalmente e de facto, Rui Vaz de Carvalho foi um dos elementos básicos que estiveram na base do seu aparecimento público em 1995. A sua lucidez e postura comportamental foram cruciais para o desenvolvimento e sustentabilidade dessas iniciativas. Foi membro do colectivo editorial da revista *Utopia* até ao n.° 12, não obstante as contingências de índole física tivessem limitado a sua participação a partir do n.° 8.

Por tudo o que eu acabei de referir: até sempre Rui Vaz de Carvalho. ▣

José Maria Carvalho Ferreira

Referências

Carvalho, Rui Vaz de (1985), "Anarquismo, um ideal à procura duma estratégia adequada", in revista *Antítese*, n.° 2, pp. 13-19, Almada, Ed. do Centro de Cultura Libertária.
Carvalho, Rui Vaz de (1997), "Sociedade e Educação", in revista *Utopia*, n.° 5, pp. 30-36, Lisboa, Ed. da Associação Cultural A Vida.
Dados biográficos recolhidos pelos filhos de Rui Vaz de Carvalho

O avesso do avesso

Carlos António

Alô, alô, estão a ouvir-me bem? O chamado "processo Casa Pia", para além de revelar mais algumas imagens do pântano, desta vez cruas e brutais, rapidamente se transformou, como se adivinhava, num espectáculo televisivo de terceira categoria, em que os altos dignitários cá do burgo se ameaçam continua e mutuamente dos maiores processos judiciais, até que a poeira impeça que se perceba quem é que é quem, e que papel, afinal, desempenha nesta triste história. Mas o tão falado episódio das escutas telefónicas tem, pelo menos, a vantagem de recordar aos mais distraídos a existência de um permanente sistema de monitorização da vida quotidiana: as escutas, mas também o multibanco, a via verde, as câmaras de vídeo nos espaços públicos, as câmaras fotográficas no telemóvel, o rastreio da internet e o que mais for. Cada nova tecnologia de informação inclui, desde logo, o dispositivo da sua apropriação pelas forças de segurança do Estado. Por mim, vou voltar aos sinais de fumo e ao código morse com espelhos; eles chegam lá na mesma, mas pelo menos dou-lhes muito mais trabalho.

O valor de um homem. Nas discussões mais filosóficas sobre economia, a questão subjacente, que já fez queimar muitas meninges e encher muitas páginas, é esta: afinal, quanto vale um homem? E no entanto o mercado, pois claro!, facilmente encontra resposta para tão angustiosa dúvida. Uma demonstração recente até veio nos jornais (*Público* de 5 Agosto passado, por exemplo): numa agência imobiliária de Lisboa os anúncios das casas informam, com todas as letras, que as mesmas estão ocupadas por "idoso de 78 anos" ou que o velhote já "está num lar" e upa, upa no preço da casinha! Afinal é fácil, e o leitor até pode construir a sua própria tabela de valorização pessoal. Basta multiplicar a idade pelo número de assoalhadas do doce lar, somar uma pequena percentagem para olear o processo e está encontrado, com toda a simplicidade, o seu valor de mercado.

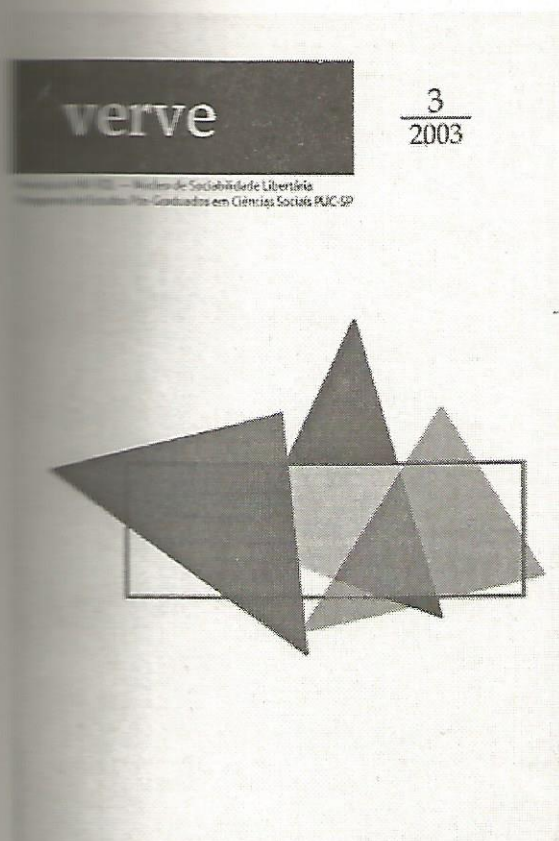
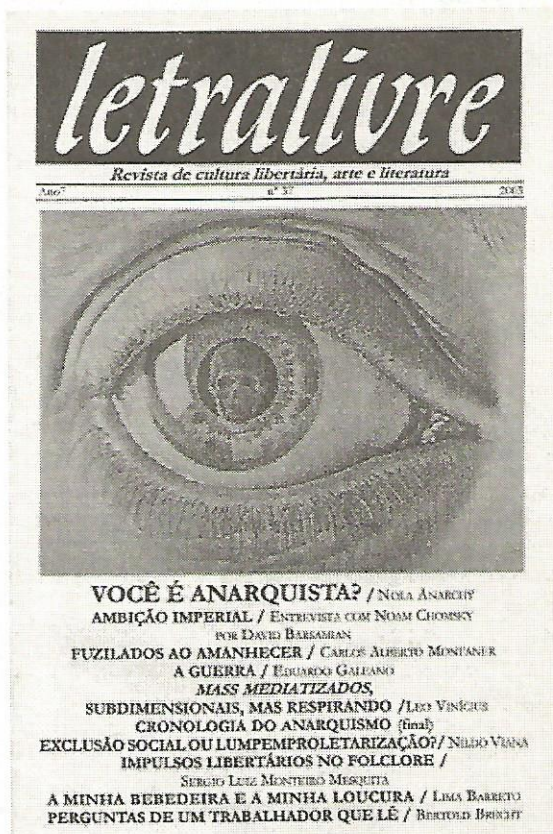
Lenine, e o seu Estaline. E já que referimos o *Público*, esse arauto do capitalismo modernaço entre nós, registo para um irresistível e revelador lapso, ainda mais num jornal povoado de m-ls arrependidos dos pecados de juventude. Ao fazer uma chamada de capa (20 de Setembro) para o último livro de Martin Amis, *Koba o Terrível*, onde o escritor aborda o terror estalinista e o incompreensível fascínio e submissão de tantos intelectuais europeus, entre os quais o próprio pai, Kingsley Amis, por Estaline e pelo projecto imperialista e sanguinário de Moscovo, deslizou-lhes a mão e a memória e escreveram "Evocação *de Lenine"*. E, no entanto, nada mais certeiro, mesmo que involuntário: como se conseguia não perceber em Lenine a semente do azedo fruto Estaline? Como é que não se via em Lenine, desde logo, o *ovo da serpente*?

Mais polícias, pedem eles. Sempre que cá na paróquia se organiza "um grande evento internacional" há logo pretexto para multiplicar os polícias, os seguranças, os "assistentes especiais". Foi assim na Expo, na presidência da UE, em qualquer cimeira de Estados, nas visitas do papa, por aí fora. Agora com o Euro 2004 à porta, o pontapé na bola, que já serviu para negociatas de centenas de milhões de contos, serve também para que a Associação Sindical dos Profissionais da Polícia venha reivindicar um maior número dos seus potenciais representados. Fizeram os cálculos e parece que serão necessários mais três mil polícias para a segurança da coisa (passará a haver menos árbitros acusados de roubo?). Se Portugal, um destes dias, se lembra de organizar o festival da eurovisão começo logo a ficar aflito. É que, por este andar, já só falto eu a andar por aí fardado!

A divina doença. A Associação dos Farmacêuticos Católicos Portugueses declarou que "à luz do valor de Cristo e do Evangelho" se recusam a vender medicamentos abortivos como a pílula do dia seguinte ou dispositivos intra-uterinos. Quanto ao preservativo e à pílula anti-concepcional, para já ainda vendem mas "vão tomar uma decisão sobre o assunto" (!). Pelos vistos a cruzinha à porta da loja tem, para tais gentes, um sentido mais profundo do que para o comum dos mortais, mas estranho a falta de coerência destes figurões, ao venderem

algo mais do que pastilhas elásticas para massajar as gengivas. Uma simples aspirina para a dor de cabeça não será, já, contrariar os insondáveis desígnios do Senhor?

"Consolidar um Estado com autoridade, moderno e eficaz", pois claro. É assim, tal e qual, a bold e tudo, que aparece a 1ª opção de política económica e social (vulgo GOP's) para 2004 (página 2 do III capítulo), querendo com isto dizer que mais euros vão ser gastos nas áreas da defesa nacional, da política externa, da administração interna, da justiça e da administração pública. Será que se espera em 2004 um ataque terrorista não se sabe de onde? Será que em vez de futebol se terá uma insurreição nacional com o apoio internacional? Será que terão de ser recrutados mais polícias para o SEF, para conterem os imigrantes? Será que se irão recrutar mais polícias e GNR's para conter todas as manifestações de protesto que as políticas deste orçamento irão provavelmente originar? Será para construir mais tribunais e prisões, porque esperam um aumento do número de criminosos (fuga aos impostos e desobediências várias à autoridade do Estado) em 2004? Não restam dúvidas de que estão com medo, se não como tomar como **primeira** opção estratégica de política económica e social o reforço da **autoridade doEstado?**

Triângulo das Bermudas. A Trilateral, de que já não se ouvia falar há algum tempo, uma das mais conhecidas mafias internacionais, fundada em 1973 por Rockefeller, reuniu no Porto, no Outono, à porta fechada para debater como manter os negócios internacionais em boa ordem na periferia. Dos participantes portugueses destacam-se Durão Barroso, Jorge Braga Macedo, Estela Barbot e António Vitorino. Face a uma proliferação de cúpulas e reuniões de famílias ficámos sem saber quando e onde se decide alguma coisa de relevante, dando até a ideia de que tudo não passa de uma encenação ritual para contentar as elites de cada país que gostam de ser convidadas para jantar na mesa dos padrinhos.

VERVE 3/2003
Revista do Nu-Sol
Núcleo de Sociabilidade Libertária
Rua Ministro Godói 969 -sala 4E-18
05115-001 São Paulo - SP

LETRALIVRE
Caixa postal 50083
20062-970 Rio de Janeiro - RJ

CAPITALISM
WE RULE YOU
WE FOOL YOU
WE SHOOT YOU
WE EAT FOR YOU

Ajustar as contas com a Economia

Luciano Lanza*

«Se se deixam as forças de mercado actuar livremente a nível económico e financeiro, estas produzirão o caos», quem defende esta tese não é um «perigoso» subversivo ou, simplesmente, um «tímido» crítico da actual situação económica e social, mas um campeão da especulação financeira, o famoso George Soros (*The Crisis of Global Capitalism*, Perseus Book, 1998) que, há alguns anos, levou ao tapete a lira e a libra com as especulações do seu fundo de investimento. Estranhamente (até um certo ponto), o mercado é severamente criticado por quem vive e faz fortuna à custa dos mecanismos de mercado. Para não falar, é claro, daqueles que se opõem a esta sociedade fundada na desigualdade e na exploração. Em suma, o mercado é a «besta negra» das forças de esquerda, dos novos *no global* e até da esmagadora maioria dos anarquistas. E como não lhes dar razão? O mercado é o elemento fundador e constitutivo do capitalismo, isto é, do modelo económico e social que vê no aumento ilimitado da produção e do consumo o vector exclusivo da socialização. Mas, se descartamos o mercado, porque criador de desigualdade, a outra forma económica conhecida é o planeamento. Este último foi a mais importante realização histórica para superar a lógica do mercado. Uma formulação meramente política para colocar, no âmbito do poder de decisão do homem, as forças desintegradoras da autonomização do económico da sociedade. Foi assim criado um imenso aparelho burocrático-estatal para tomar as decisões que os operadores do mercado tomavam, de maneira autónoma e individual, dentro da dinâmica procura-oferta. O resultado? O fortalecimento de uma classe tão exploradora (se não mais, recordam-se das páginas proféticas de Michail Bakunin sobre a «burocracia vermelha»?) como a capitalista; escassez de bens necessários e abundância de bens supérfluos; desigualdade económica. Mas não só isto. O planeamento centralizado revelou-se um instrumento da dominação totalitária: os dirigentes decidiam que e

quanto (sempre pouco) deviam consumir os súbditos. E, de facto, que pensavam os teóricos do planeamento? Basta recordar as palavras de um deles, o polaco Janusz Zielinsky: «Um plano operativo deve ser completo. Sendo um sistema de decisões interdependentes, não pode omitir nenhum factor ou esfera de actividade que esteja em posição de influenciar as decisões em análise» (*Lectures on the Theory of Socialist Planning*, Oxford University Press, 1968). Bem, é neste delírio de omnipotência (verdadeiro absurdo económico e social), que se fundou a resposta política ao mercado capitalista. E a derrocada (melhor, a implosão) dos regimes comunistas teve no planeamento centralizado uma das razões da sua concretização. Que deixou espaço a um capitalismo ainda mais selvagem e cruel do que o agora já consolidado no mundo ocidental. Mesmo que este último, porém, reserve a sua dose de maior brutalidade selvagem nos confrontos com o Sul.

Chega-se assim à questão central deste artigo: que forma económica pode melhor acomodar-se a uma visão libertária da sociedade?

A proposta Parecon

Nestes últimos anos vimos aparecer uma proposta de economia participativa, capaz de ir para além do capitalismo. A hipótese é formulada, de modo muito completo, por Michael Albert, conhecido redactor do *Z Magazine* e responsável pela rede Z na Internet. No seu último livro, *Parecon: Life After Capitalism* (Verso Book, Londres, 2003), Albert descreve um sistema económico horizontal, tendo como bases igualdade, solidariedade, diversidade, autogestão e equilíbrio social. Na prática, podemos definir o Parecon como uma radicalização libertária do planeamento democrático que tanto animou os debates económicos nos anos 50 e 60. Eis uma síntese da proposta de Albert:

- Qualquer local de trabalho deve ser propriedade, em partes iguais, de todos os cidadãos, para impedir que a propriedade seja fonte de privilégios ou de maiores rendimentos.
- Trabalhadores e consumidores exprimem as suas preferências através de concelhos democráticos, local do poder decisório.
- Os concelhos estão presentes a vários níveis: de pequenos e grandes grupos de trabalho a indústrias inteiras, do consumidor individual ao bairro, província, etc.
- As votações podem ser por maioria simples, três quartos, dois terços, ou por unanimidade.
- Recusa da actual divisão do trabalho, equilibrando as tarefas de cada trabalhador e eliminando o monopólio das tarefas que conferem autoridade ou das que são repetitivas, subalternas ou perigosas. O equilíbrio das tarefas é decidido pelos próprios trabalhadores nos seus concelhos.
- A retribuição do trabalho é proporcional ao empenho demonstrado, ao tempo dedicado ao trabalho e ao esforço dispendido, sem ter em conta a maior ou menor habilidade, a maior ou menor capacidade técnica.
- Ligação entre produtores e consumidores, para fazer coincidir as quantidades produzidas com as consumidas, através de uma programação participativa. Este sistema baseia-se na comunicação cooperativa, de preferência através de uma série de princípios e instrumentos organizativos e comunicacionais: preços indicativos, *comités* de análise e ciclos de adaptação a nova informação.

Como se vê, o Parecon é uma estrutura articulada em concelhos, na troca de informa-

ção, para chegar à formulação de uma planificação libertária não rígida, sempre aberta à variação das condições e das preferências de consumidores e trabalhadores.

O Parecon apresenta-se assim como uma terceira via entre mercado capitalista e planeamento centralizado. Mas é verdadeiramente uma terceira via? E será praticável? Em que medida responde efectivamente às necessidades de uma sociedade libertária? É seguramente uma proposta interessante, pragmática. Mas, em que medida está em sintonia com os valores sociais do anarquismo? Em que medida esta proposta configura uma economia funcional para uma sociedade libertária? E aqui encontramos o primeiro grande problema. Na realidade, o problema dos problemas. Porque o pensamento anárquico e libertário tem grandes carências na reflexão económica, na medida em que focalizou a sua análise sobretudo no poder político e, como tal, considerando o económico como uma forma derivada do político. Assim...

A economia dos «pais fundadores»

Vejamos agora as principais ideias económicas expressas no campo anárquico. Na vulgata anárquica até ao fim da década de 60 do século XX, a economia não era analisada como esfera autonomizada de um aspecto da sociedade, mas exclusivamente como instrumento dos patrões para explorarem os trabalhadores, o povo. Afirmação que, na sua simplicidade, exprime uma conclusão de facto inegável, mas negligencia uma dimensão mais complexa. E esta vulgata provem, em parte deturpada, dos escritos do anarquista mais influente nos finais do século XIX e nas primeiras décadas do século XX: Errico Malatesta. Só que Malatesta, reconhecendo que tinha «escassas competências» em economia (*L'Agitazione*, 14 de Outubro 1897), defende que o modelo económico não é importante e focaliza a sua atenção no contexto social e ético, no qual este se encontra inserido. É preciso sublinhar que falar de teoria anárquica e economia significa descrever mais uma ausência que uma presença. No imaginário anárquico, a revolução social fará tábua rasa de todos os problemas económicos: a nova sociedade não conhecerá economia, enquanto ciência da sociedade de dominação. Nesta visão pesou a figura e o pensamento de Malatesta. Mas trata-se de um Malatesta «revisto e reinterpretado» pelos militantes. Os escritos já por si simples de Malatesta (porque destilavam conhecimento e experiência), foram ainda mais simplificados (leia-se banalizados) pela actividade propagandística. Certo que Malatesta se coloca num espaço teórico a-económico, já que para ele a transformação social não é condicionada pela forma económica e a estrutura social não depende da economia. Escreve em 1929: «Quais as formas que tomarão a produção e a troca? Triunfará o comunismo (...), o colectivismo (...), o individualismo (...) ou outra forma compósita que o interesse individual e o instinto social, iluminados pela experiência, poderão sugerir? Provavelmente todas (...) até que a prática ensinará qual a forma ou formas melhores (...). Mas verdadeiramente mais importante que a forma prática de organização económica (...), é que sejamos guiados pelo espírito de justiça e pelo desejo do bem de todos e que se chegue aqui sempre livre e voluntariamente» (Qualche considerazione sul regime della proprietà dopo la rivoluzione, in *Il Risveglio*, 30 de Novembro 1929).

Paralelamente a esta posição, porém, Malatesta avança com reflexões mais profun-

das que contradizem os seus exegetas «vulgarizadores». Escreve Malatesta em 1922: «Habitualmente no nosso campo resolve-se facilmente a questão, dizendo que se deve abolir o dinheiro. (...) Mas hoje a questão é bem mais complicada. O dinheiro é um meio poderoso de exploração e opressão; mas é também o único meio (exceptuando a mais tirânica ditadura ou o mais idílico acordo) encontrado até agora pela inteligência humana para regular automaticamente a produção e a distribuição» (La rivoluzione in pratica, in *Umanità Nova*, 7 de Outubro 1922).

Embora Malatesta tenha sido muito mais profundo sobre o problema da economia do que o mostra uma certa tradição anárquica, é um facto de que com ele tivémos uma das mais claras visões da irrelevância económica para a transformação social. E isto acontece no pensador anarquista mais próximo do nosso tempo. Mas não foi sempre assim. Pierre-Joseph Proudhon, um dos primeiros pensadores a usar o termo anarquia num sentido positivo, baseia grande parte da sua proposta de transformação social em estruturas económicas. Uma sociedade formada por produtores livres que se desenvolve sobre acordos livres num contexto federativo é, segundo Proudhon, o primeiro passo para conjugar socialismo e mercado, mercado e mutualismo. Daqui uma visão dinâmica da economia: a livre concorrência como motor do desenvolvimento social, mas uma concorrência que encontra no mutualismo o seu correctivo para não desaguar no monopólio. Proudhon introduz o mercado na lógica de uma sociedade libertária porque considera inultrapassável a lei do valor na sua dupla articulação, valor de uso e valor de troca: «À capacidade que têm todos os produtos, sejam naturais ou industriais, de servirem à subsistência do homem, chama-se valor de utilidade; à capacidade que têm de serem trocados, é valor de troca. (...) Assim, a distinção definida nos valores é dada de facto, sem arbitrariedade: cabe ao homem aproveitar esta lei em benefício próprio e da própria liberdade» (Sistema delle contraddizioni economiche, *Filosofia da miséria*, 1846).

Definido o problema do valor, Proudhon chega ao elemento fundador do mercado: a troca: «... a oferta e a procura, nas quais se quer ver a única lei dos valores, não são mais que duas formas cerimoniais que servem para colocar frente a frente o valor de utilidade e o valor de troca e provocar a sua conciliação. São estes os dois pólos eléctricos que, postos em contacto, produzem o fenómeno da afinidade económica que se chama troca» (ibidem). O mercado, nesta visão, torna-se lugar onde se manifesta a «afinidade económica» e não lugar de encontro. Mas, para fazer de modo que o mercado tenha esta dimensão, deve-se reconhecer que «é o trabalho, e só o trabalho, que produz todos os elementos da riqueza e que os combina até à sua última molécula, segundo uma lei de proporcionalidade variável, mas certa» (ibidem).

Aqui Proudhon está completamente por dentro da teoria do valor-trabalho, sendo a sua posição mais uma posição ideológica que científica: cabe ao socialismo revalorizar o trabalho como único (ou principal) criador da riqueza social. Uma posição que também está presente no anarquismo americano, muitas vezes indicado precipitadamente como a versão liberal do anarquismo. E que é retomada hoje inteiramente por Albert, que se coloca, talvez sem saber, na onda do anarquista americano Josiah Warren. Para Warren, o preço de um bem não deveria ser determinado pela sua utilidade, mas segundo o princípio do trabalho. Ou seja, que o tempo empregado e a dificuldade encontrada para produzir um bem não determinam o preço. Uma teoria que

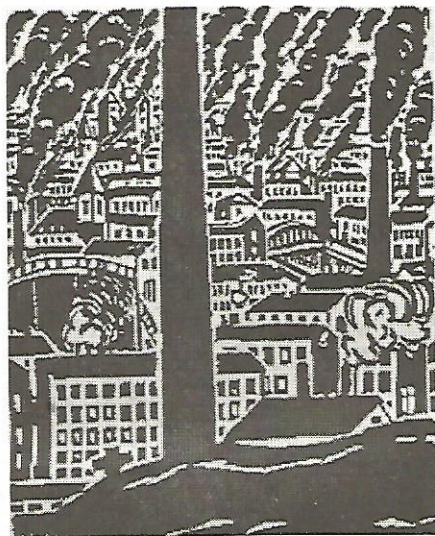
Warren define como «troca justa baseada no custo como limite do preço». Para concretizar uma ideia, Warren abriu um pequeno negócio, Time Store, onde estavam à venda todos os itens de uso quotidiano. A que preço? Num prospecto listava as horas necessárias para produzir e à soma juntava 4% destinados a cobrir as despesas de gestão.

Pode-se considerar a ideia extravagante (como a banca fundada por Proudhon que concedia empréstimos à taxa zero), mas em algumas partes dos EUA esta ideia funciona ainda: basta pensar na circulação de bonds de trabalho-hora, usados como «moeda paralela» aos tradicionais dólares.

Estes dois pensadores (Proudhon e Warren) introduziram nas primeiras formulações do anarquismo o conceito (à primeira vista liberal) da concorrência económica, embora Proudhon (e depois também o discípulo de Warren, Benjamin Tucker) tenha também tido a capacidade de salientar os danos produzidos pela concorrência: «A concorrência mata a concorrência», porque «o monopólio é o fim inevitável da concorrência, que o gera com uma incessante negação de si mesma» (Sistema delle contraddizioni...).

Sendo a teoria anarquista múltipla e pluralista, encontramos ao lado de pensadores «liberais» também «comunistas». As aspas são obrigatórias, porque obviamente os termos servem apenas como indicação muito aproximada.

O campeão do comunismo anarquista é seguramente Petr Kropotkin. Este grande pensador, num certo sentido fundador da corrente positivista do anarquismo, tem uma aproximação à economia que não se descola da tradicional racionalidade: o máximo resultado com o mínimo de esforço, ainda que inserida numa visão humanitária. O trabalhador deve gastar o menos possível da sua força, mas isto não impede o facto que o positivismo de Kropotkine esteja, no fundo, em sintonia, com os economistas do seu e do nosso tempo. Com a capacidade, porém, de antecipar em algumas décadas os estudos que levam à teoria das necessidades. Escreve Kropotkine: «Também não é o estudo das necessidades que deverá dirigir a economia?» (*A conquista do pão*, 1892). Aqui Kropotkine, bem na linha de uma análise economicista (muito *sui generis*), salienta a questão: não é o mercado que determina a quantidade a produzir e a trocar, mas quanto e que deseja o sujeito desiderante. O *homo economicus* é substituído pelo homem preso a si e por si: sujeito livre que livremente manifesta a sua preferência. E de facto: «Mas, a partir do momento em que consideramos a produção sob este ponto de vista, a economia política muda totalmente de aspecto. Deixa de ser uma simples descrição dos factos e torna-se uma ciência, ao mesmo nível da fisiologia: pode-se defini-la como o estudo das necessidades da humanidade e dos meios para satisfazê-las com o mínimo dispêndio possível de forças humanas. O seu verdadeiro nome será fisiologia da sociedade. Constitui-se em ciência paralela à fisiologia das plantas ou dos animais que são o estudo das necessidades das plantas e dos animais e dos meios mais vantajosos para satisfazê-las» (ibidem). A dimen-

são organicista de Kropotkine, neste ponto, abraça toda a dimensão humana, até pôr uma «ciência» como a economia (destinada a outros fins) ligada a uma visão holística.

E seguindo esta direcção, o «comunismo» de Kropotkine desagua por fim na legitimação da procura do luxo: «Se queremos a revolução é certamente, em primeiro lugar, para assegurar o pão a todos, para transformar esta sociedade execrável (...). Mas esperamos bem mais da revolução (...). E como todos os homens não podem e não devem ser iguais (a variedade de gostos e necessidades é a principal garantia do progresso da humanidade), serão sempre, e esperemos que sejam sempre, homens e mulheres cujas necessidades estejam acima da média» (ibidem).

Com a superação da economia através da fisiologia da sociedade temos o cúmulo «da economia que não há» no pensamento anarquista. Pensamento que se articula na análise proudhoniana: o económico como elemento constitutivo da sociedade de livres produtores e consumidores em concorrência entre eles; na análise de Kropotkine: a superação da economia numa sociedade de apoio mútuo e virada para uma harmonia que prescinde da concorrência e, finalmente, na análise pragmática de Malatesta que dissolve inteiramente a economia no social.

Um problema de escolha

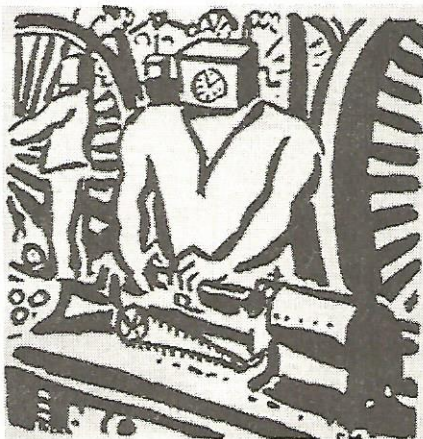
Do exame das propostas anarquistas sobre economia temos, então, uma tripla resposta. Mas seria um erro pensá-las como soluções alternativas, como se uma excluísse as outras. O pluralismo do anarquismo e do pensamento libertário reconhece-se em qualquer destas três formulações. Que, para mais, são também expressões de diversos momentos da sociabilidade. Neste artigo, forçosamente, colhemos as ideias mais inovadoras dos três pensadores anarquistas, reunindo-as num único contexto. O problema não é tanto de natureza exclusivamente económica, mas social. De relações sociais, de engenharia social, não omitindo o âmbito psico-antropológico.

Mas há uma questão de fundo a que responder: a economia tem lugar na sociedade libertária? É compatível com a anarquia e seus valores de igualdade, liberdade e diversidade? Daqui uma outra pergunta: uma sociedade igualitária, fundada na liberdade, como regula as suas relações com a produção e distribuição dos bens materiais? Mantém uma esfera autónoma para regular estas relações ou resolve-as dentro das suas instituições? Proudhon reconhece a validade da concorrência entre produtores e consumidores livres, ainda que esteja ciente dos seus riscos e perigos. Com um antidoto: «Não se trata de matar a liberdade individual, mas de socializá-la» (Sistema delle contraddizione...). O pensador de Besançon coloca-se, assim, de certa forma, a par dos que são conhecidos como os «homens de negócios italianos da Idade Média» (Yves Renouard, Les hommes d'affaires italiens du Moyen Age, Librairie Armand Colin, 1968), que deram vida a uma forma de relação social capaz de libertar o homem da escravidão feudal. E ele está também ciente que é uma dimensão nova, marcada pelo lucro e pela expansão produtiva. Kropotkine, incluindo a economia na sua visão holística, supera-a: a sociedade para além da dominação é «naturalmente» harmónica e as relações económicas formam um todo com a dimensão comunitária. Malatesta, projectando-se no futuro, descobre a situação típica da sociedade dita «arcaica»: a economia não tem mais razão de existir porque está dissolvida nas outras instituições sociais, não tem mais um percurso autónomo.

Michael Albert, não tendo em consideração estas três posições, escolhe a economia participativa, o planeamento libertário, como única solução: «Que coisa se pode dizer da planificação participativa, se a devemos adoptar integralmente para o bem e para o mal?» (Parecon...). Isto para responder a possíveis críticas dos que poderiam pensar em introduzir formas mercantis de troca numa economia obrigatoriamente de planificação participativa. «Ter um pouco de mercado numa parecon é como ter um pouco de escravatura numa democracia (...). A lógica dos mercados não é compatível com a da planificação participativa e do parecon, sendo até imperialista; uma vez aceite, procura espalhar-se o mais possível» (ibidem).

A crítica ao mercado de Albert é completa, mas não esgota o problema.

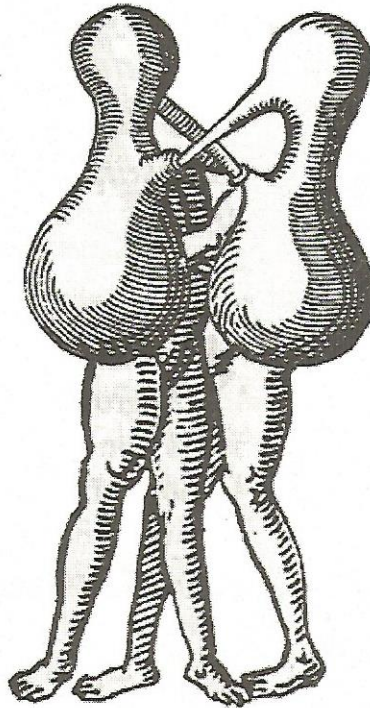
Para lá do mercado capitalista

O que me parece que Albert não tem em conta é a dupla configuração do mercado. O mercado, criação socio-histórica do homem e que o acompanha nas suas relações com os outros, e o mercado que assume uma dimensão particular e excepcional, capaz de redefinir o conformismo da sociedade: a sociedade de mercado. O primeiro é o mercado dos antigos, o segundo é o mercado considerado autoregulado. Aquele que preside à autonomização do económico do social. Ou seja, o fundamento do capitalismo. E, de facto, o capitalismo é a forma institucionalizada do mercado. E, enquanto forma institucionalizada, o capitalismo é a negação do instituente que produziu. Torna-se uma outra coisa. Completamente diferente. Quando o mercado é um dos «lugares» da sociedade (lugar da troca e da concorrência, não da liberdade), ascende a uma função de agir humano, mas não está em posição de dar configuração à sociedade, enquanto no momento em que o mercado se torna o âmago da sociedade, assiste-se a uma revolução que cria a sociedade de mercado. Uma passagem temporal na qual se assiste à intervenção do poder domínio: «O mercado é o resultado de uma intervenção consciente e mesmo violenta da parte do governo que impõe a organização mercantil à sociedade para fins não económicos» (Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Rinehart, New York, 1944). E, por fim, quando a forma institucionalizada do mercado, o capitalismo, se conjuga com o liberalismo, assiste-se a um superior nível de dominação: o económico define e circunscreve a racionalidade moderna. Até ao actual tipo de dominação: o mercado transnacional, o mercado global. A crítica ao mercado é amplamente justificada, tem uma legitimidade que só os defensores da exploração e da opressão querem pôr em dúvida. Sem contar que o mercado capitalista define todos os âmbitos da vida social.

Pode-se então fugir desta lógica mesmo com o mercado? Penso que sim. Porque, embora pareça um absurdo depois de tantos séculos, o mercado não foi ainda explorado em todas as suas possíveis manifestações. Parece um absurdo, não?

«O que é requerido é uma nova criação imaginária que não tenha comparação pos-

sível com o passado, uma criação que coloque no centro da vida humana outros objectivos no respeitante à expansão da produção e do consumo e que os reconheça como válidos para os seres humanos. Isto exige, evidentemente, uma reorganização das instituições sociais, das relações de trabalho, das relações económicas, políticas, culturais. Ora este objectivo está muito longe do que pensam e, provavelmente, do que desejam os homens de hoje. Esta é a enorme dificuldade que temos pela frente. Devemos querer uma sociedade na qual os valores económicos deixem de ser centrais (ou únicos), na qual a economia seja remetida para o seu lugar de simples meio da vida humana e não o seu fim último» (Cornelius Castoriadis, La montée de l'insignifiance, in *Les carrefours du labyrinthe IV*, Seuil, Paris, 1996). As argutas palavras de Cornelius Castoriadis, algo carregadas de cepticismo porque escritas antes dos acontecimentos de Seattle em 1999, indicam um caminho importante: trabalhar para a recolocação do económico num âmbito definido. Trabalho longe de ser fácil, mas clarificador da aproximação que se deve ter em relação ao económico.

Concorrência mutualista

Creio que a aproximação mais pragmática e, ao mesmo tempo, mais ideológica (contradição apenas aparente) ao problema da economia seja a de sair da lógica unívoca, dimensão típica do pensamento único que, apesar disto, ainda parece influenciar pessoas bem intencionadas como Albert. Isto significa que à actual forma única, o mercado, não devemos contrapor uma outra forma única, o planeamento libertário. Para dizer em poucas palavras: o planeamento, mesmo o mais democrático e libertário possível, tem sempre um ponto muito vulnerável – a leitura dos dados. Não haverá mais um automatismo entre preferências expressas e oferta de bens e serviços. Neste ponto, a decisão sobre prioridades (porque as prioridades são ineludíveis) será uma escolha essencialmente política, revestida de uma aparente neutralidade técnica. Para ler de modo eficaz os dados são necessárias competências específicas que não as do simples consumidor-produtor. Também o planeamento libertário necessita de indivíduos que, de facto, exerçam uma função dirigente. Uma função que se legitimiza graças à capacidade de encontrar soluções eficientes. Do âmbito da qual poderá nascer uma «burocracia libertária», ou, para utilizar uma linguagem anárquica de há alguns anos, «novos patrões» (veja-se o livro que recolhe as intervenções ao convénio sobre tecnoburocracia: *I nuovi padroni*, Edizioni Antistato, Milano, 1978).

Assim, o percurso que teoricamente parece mais acidentado é, em vez, socialmente mais prático e, sobretudo, profícuo. Trata-se de tornar explícitas as componentes já presentes

[illegible] social do homem. Conjugar em [illegible] articulações possíveis e imagi- [illegible] pólos extremos da socialidade: a con- [illegible] solidariedade. Nesta visão, os [illegible] mercado e planeamento perdem gran- [illegible] suas características para trans- [illegible] num novo imaginário social que [illegible] (segundo a brilhante intuição de [illegible]) a circunscrever o espaço do [illegible]. O problema, de facto, é como o [illegible] pensa a sociedade. Andemos ainda um [illegible] para a frente com a «heresia». As [illegible] leis da economia são como são [illegible] concedemos à racionalidade eco- [illegible] lugar da racionalidade social. Mas a [illegible] do capitalismo (cito livremente [illegible]) é apenas uma forma «historica- [illegible]» da razão moderna. Não a úni- [illegible] percurso de destruturação do [illegible], podemos «descobrir» o mercado [illegible] troca, da concorrência. E, por- [illegible] desafio. Certo que a concorrên- [illegible] desigualdade e, como avisa Proudhon, [illegible] monopólio. Talvez se possam en- [illegible] soluções que moderem a desigualda- [illegible]. Uma hipótese entre tantas? Há [illegible] formulei uma hipótese que me [illegible] ainda uma certa validade [illegible] ed economia, in *Interrogations*, [illegible] 1979). Mantendo a autonomia de [illegible] empresa, poder-se-ia criar uma rede cru- [illegible] participações: cada empresa é con- [illegible] detida em 50% por quem trabalha [illegible] os outros 50% são detidos pe- [illegible] empresas de uma determinada re- [illegible], cada empresa controla tam- [illegible] parte de todas as outras. Isto permi- [illegible] substancialmente a desigualdade, [illegible] porém a titularidade da empresa [illegible]. Consideremos, para simpli- [illegible] caso de dez empresas com rendimen- [illegible] por trabalhador de um a dez e façamos a compensação de rendimento entre todas estas empresas. Dito em linguagem actual: distribuamos os dividendos por todas as empresas e por todos os seus accionistas. Qual é o resultado? A diferença de rendimento por trabalhador de um a dez reduz-se à relação um a dois, entre o mínimo e o máximo. Mas este é apenas um exemplo banal de como se pode intervir sobre os efeitos desigualitários do mercado sem diminuir a concorrência. Um primeiro passo para explorar novas formas de mercado capazes de ultrapassarem o mercado capitalista, sem sonhos primitivos de redescoberta do mercado dos antigos. Dito com um binómio aparentemente contraditório: explorar a «concorrência mutualista». Mas o processo pluralístico deve estender-se também a outras direcções, englobar outras dimensões. Por exemplo, acordos a nível comunitário (ou geograficamente mais extensos) para a construção de bens ou para a gestão de serviços públicos. Em suma, uma pluralidade de versões do económico capazes de incluir economia de mercado e economia solidária numa sequência sempre mais alargada. Fazendo sobressair todas as possíveis relações, todas as possíveis inter-conexões entre indivíduos. Num certo sentido: o empolamento do económico para se reduzir à relevância social. E aproximarmo-nos assim do «grande sonho»: a economia ao serviço do homem e não mais a sua dominadora. ▣

* Luciano Lanza é um histórico do anarquismo italiano. Jornalista, foi um dos fundadores, em 1971, da revista mensal *A rivista anarchica*. De 1980 a 1996 foi responsável pela publicação trimestral *Volontà*. Desde 1999 é responsável pela revista trimestral *Libertaria*. Para além de inúmeros ensaios sobre economia e política, escreveu, em 1997, o livro *Bombe e segreti, Piazza Fontana 1969* (Elèuthera).

Tradução de Mário Rui Pinto

M.C. Escher, **Em cima e em baixo**, litografia (1947)

'A utopia é um fenómeno social de todas as épocas e uma das primeiras e antigas formas de progresso e rebelião'

Max Nettlau

As Comunidades Experimentais como Alternativa ao Capitalismo

Manuel de Sousa

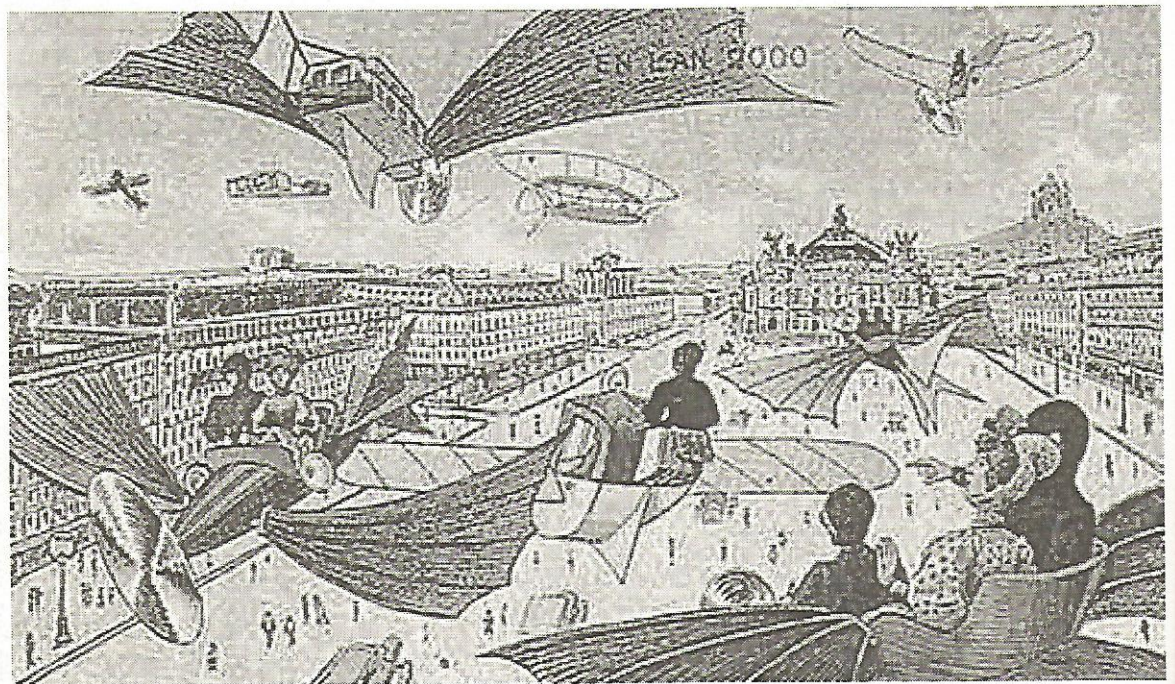
Quando olhamos a realidade do capitalismo ao longo da sua história não é difícil reconhecer o que essa forma de organização da economia e das sociedades tinha e tem de infâmia, injustiça, desperdício e irracionalidade. Não admira pois que, desde os seus primórdios, o capitalismo tenha gerado um movimento de revolta e de recusa das suas principais vítimas, os proletários, mas também de muitos sectores assalariados e até da classe média e intelectualidade que sentia revolta e nojo por um sistema que mantinha os seres humanos submetidos a uma feroz exploração. Mas a oposição ao capitalismo não gerou só a luta e resistência nos indivíduos e nos movimentos sociais, gerou também utopias. As utopias podem ser caracterizadas, como fez Paulo Archer, "um conjunto heterogéneo de textos e de ideias que têm de comum traduzirem uma mesma insatisfação, a mesma angústia, numa palavra o mesmo descontentamento da história..."[1] .

Apesar disso as utopias, produto de uma consciência antecipante, partilham com os projectos de transformação social a ideia de que é necessário reconstruir as sociedades segundo novos moldes mais adequados a uma existência humana feliz, suprimindo o que se entende ser injustiça, erro, mal. A ambígua linha de demarcação decorre do facto das utopias terem uma carácter de antecipação ficcional nascida da imaginação do seu criador e o projecto social alternativo pretende concretizar-se historicamente através da luta organizada de grupos sociais. No entanto, frequentemente, vários criadores das utopias modernas, como Owen, Fourier, Cabet, ou os seus discípulos, pretenderam testar suas ideias, principalmente com a intenção de demonstrarem na prática sua validade e eficácia social. Mas, como dizia Maria Louise Berneri em *Journey Through Utopia*, um dos melhores estudos sobre história das utopias, "Todas as utopias são, portanto, expressão de preferências pessoais, mas seus autores normalmente têm a vaidade de supor que seus gostos pessoais deveriam ser promulga-

dos como leis; se acordam cedo, imaginam que sua comunidade terá que estar de pé às 4 da manhã; se detestam cosméticos femininos, utilizá-los será um crime; se são maridos fiéis, a infidelidade será castigada com a morte". Até ao século XIX, o comunalismo estava praticamente limitado a experiências de grupos religiosos milenaristas; a primeira tentativa relevante para formar uma comunidade baseada num projecto social secular foi a Nova Harmonia de Robert Owen.

Na Europa e na América do século XIX, iniciaram-se dezenas, talvez centenas – a cartografia da utopia ainda está longe de ter sido desenhada – de experiências que pretenderam colocar em prática os projectos de pensadores que delinearam o que consideravam ser soluções ideais, ou pragmáticas, para os males sociais que preocupavam os homens que viam erguer-se à sua volta instituições sociais marcadas pela injustiça e degradação da humanidade.

As várias soluções experimentadas foram distintas, umas agrícolas, outras industriais, umas mais marcadas pelo pragmatismo, outras por um profundo utopismo, umas mais comunistas, outras mais associativistas, umas mais ascéticas, outras em busca da festa e do prazer, cada uma teve as suas particularidades. No entanto, parece ser possível dizer que todas pretendiam que um grupo social fosse capaz de partilhar formas de vida e trabalho mais cooperativas, respeitadoras da dignidade, justiça e bem-estar que aquelas que eram aplicadas como norma nas sociedades de onde provinham ou viviam esses utopistas. Essas novas formas de viver exigiam, quase sempre, uma maior responsabilidade pessoal, uma maior vontade de participação, cooperação e solidariedade dentro do grupo. Mesmo sendo experiências que exigiam um esforço e empenhamento pessoal no trabalho, fundamental para a sobrevivência do grupo como pequena enti-

dade produtora autónoma, nos trabalhos rurais, oficinais ou artesanais, não parece que o esforço exigido ou as condições de produção fossem mais duras ou exigentes que aquelas que eram partilhadas pelos assalariados da mesma época. Apesar disso quase todas as experiências se frustraram na primeira década de existência, quando não se frustraram mesmo no período preparatório ou nos primeiros momentos da experiência.

O movimento anarquista, que já tinha na sua primeira fase mutualista, influenciado diversas experiências económicas a partir das teorias de Proudhon e Warren, viveu fortes polémicas sobre a oportunidade dos militantes se envolverem em iniciativas comunitárias como a que foi amplamente proposta, através da imprensa, pelo libertário italiano Giovanni Rossi (1856-1943), que criou o conceito original de socialismo experimental, visando demonstrar, na prática, a superioridade e justeza das ideias libertárias. Mesmo contrariando Malatesta, e outros destacados militantes italianos, Rossi partiu para o Brasil em 1890 [2] onde tentou com algumas centenas de trabalhadores anarquistas aplicar seu projecto experimental numa comunidade rural no Paraná, na chamada Colónia Cecília.[3] A história dessa famosa comunidade que durou somente três anos, foi amplamente comentada nos jornais anarquistas da época e ainda hoje é vista como um exemplo paradigmático de experiência utópica. Não foi a única, embora tenha sido a mais conhecida feita por anarquistas. Apesar disso, tal como outras, comunistas autoritárias e fourieristas, frustrou-se ao fim de uma curta existência. Muitos dos participantes nessa experiência comunitária demonstraram a sua combatividade e convicções quando contribuíram, após o fim da Colónia, para o desenvolvimento do movimento operário e anarquista no Brasil.

Já no século XX foram várias as iniciativas similares levadas a cabo em vários países. Mesmo em Portugal algumas experiências, embora escassas, foram feitas nas primeiras décadas do século, como a Comuna da Luz, criada em 1917 por Gonçalves Correia em Vale de Santiago e a Comunidade de Albarraque, também por ele fundada nos anos 20 [4] ou, a um outro nível, cooperativas de pescadores, taxistas, barbeiros animadas por militantes anarquistas. Essa busca da utopia, atraiu também já a partir da II Guerra Mundial movimentos de contracultura que pareciam levar a sério o apelo de Henry Miller: "Levantaremos uma cidade à sua volta (da sociedade dominante) e estabeleceremos uma comunidade livre". Nesse novo ciclo comunitário já não eram tanto os trabalhadores que eram tentados a experimentar formas comunitárias de vida e trabalho, mas jovens em ruptura com suas famílias e com a normalidade social, atraídos pelo movimento beat, hippie, ou saídos das contestações dos anos 60, que influenciaram a retomada de um ciclo de iniciativas comunitárias, umas vezes no campo, ligadas a ideias de um retorno à natureza e de ruptura com a sociedade urbana e de consumo, outras vezes nas cidades como comunas urbanas onde se exprimia a vontade de uma vida fora dos padrões morais da vida unifamilar e monogâmica. Um movimento que nos Estados Unidos, com o seu epicentro na Califórnia chegou a reunir dezenas de milhares de jovens. Também na Alemanha, em França, na Holanda, em Itália e em Espanha, mas um pouco por todo lado, foram inúmeras as experiências urbanas e rurais, de comunidades de vida e de produção, mas uma depois da outra foram-se frustrando, num ciclo sem fim de fracassos. As Comunas Um e Dois de Berlim, de 1967 e 1968, uma experiência ligada ao marxismo radical, são um dos exemplos conhecidos dessa época na Europa[5].

Um caso raro nesse panorama foi, e é ainda, o da Comunidad del Sur, de libertários do Uruguai, que ao longo dos últimos cinquenta anos conseguiram manter uma experiência feita de fracassos, mas também de sucessos, por onde passaram já várias dezenas de pessoas, sendo uma das poucas experiências conhecidas que conseguiu durar meio século, o que só por si já é uma demonstração de que a vontade e persistência de um pequeno núcleo pode determinar a sobrevivência de uma experiência desse tipo apesar de todas as adversidades.

No entanto temos de nos perguntar sobre o significado desta dificuldade, quando não impossibilidade, de um grupo limitado, consciente e convicto, conseguir aplicar na prática as suas ideias sobre organização, vida, produção, ou seja, modelar uma experiência de vida através de valores e princípios distintos daqueles que nos são impostos pela organização social e política dominante, e contra a cultura hegemónica. Por outras palavras, quais são os factores, endógenos ou exógenos, que inviabilizam um conjunto de pessoas a se associar numa comunidade tendo em vista viver, trabalhar, divertir-se à margem do tipo de relações económicas, sociais e políticas das instituições com as quais não concordam, isto principalmente num contexto social marcado por uma pluralidade e diversidade cultural, onde a imposição e os bloqueios autoritários de outras épocas já não se fazem sentir ou pelo menos não são tão impositivos.

Uma das respostas clássicas, mais vulgares, refere-se à ausência de capital ou recursos para iniciar tais experiências. Dificilmente se pode aceitar que esse tenha sido o problema fundamental que se colocou no século XIX, menos ainda o foi, ou é, na época actual quando uma boa parte dos assalariados dos países ricos, incluindo libertários, descontentes e dissidentes, dispõem de recursos para adquirir casa, até uma segunda casa, e alguns criam até os seus próprios negócios, mas sempre dentro dos parâmetros convencionais que condicionam a propriedade, os negócios, a família etc. Por outras palavras os libertários, bem como os anti-capitalistas em geral, conseguem viver de acordo com os padrões dominantes, mas apesar do seu apregoado mal-estar, que parece ser sincero, não conseguem direccionar os seus recursos, conhecimentos, talentos e capacidades para desenvolver formas de vida e trabalho mais consentâneas com os seus valores.

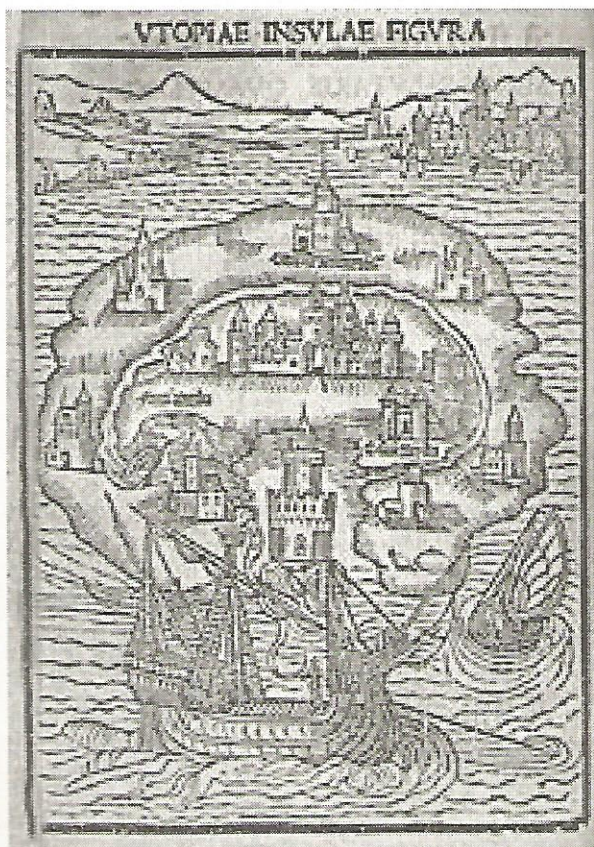
Outra justificativa prende-se com a dificuldade de se conseguir organizar e, principalmente, desenvolver uma actividade económica oposta no seu objectivo e lógica interna à que se afirma hegemonicamente na economia capitalista envolvente. Ou seja, nessa visão, uma actividade económica que não seja marcada pela concorrência, competitividade, exploração, racionalidade economicista e por mecanismos organizacionais altamente especializados e hierarquizados não conseguirá sobreviver no contexto capitalista. Como comprovação desse facto aponta-se o percurso dos kibbutz em Israel ou das cooperativas de produção e consumo, um movimento paralelo, mas muitas vezes convergente, com o das experiências utópicas com um carácter socialista que ocorreram ao longo do século XIX e XX e que desapareceram ou se sujeitaram ao funcionamento similar das empresas capitalistas. Sem negar as dificuldades decorrentes da falta de autonomia e auto-suficiência económica das comunidades e sua incapacidade de estabelecer trocas num contexto de mercado, a meu ver esse problema só se coloca para as comunidades produtivas – não para as comunidades de vida – e, normalmente, numa fase mais avançada da sua existência, sendo que o fracasso ocorre por regra nos primeiros anos.

Finalmente, algumas vezes as causas apontadas para o fracasso das experiências prendem-se mais com a fragilidade das convicções, face a uma cultura envolvente e sinuosa que nos impede uma existência coerente de acordo com o dever ser que consideramos ideal. Outras razões similares são apontadas como justificativas para a dificuldade de criar microcosmos sociais modelados por princípios sociais, políticos e éticos opostos aos da sociedade em que vivemos. A explicação que Rossi deu para o fim da Colónia Cecília foi:

"[A colónia] desapareceu porque foi pobre, e foi pobre porque principiou com pouquíssimos recursos, com pessoas incapazes para os trabalhos agrícolas e porque estava só no mundo, que lhe era economicamente estranho". Mas o anarquista italiano, no balanço que fez da experiência nos seus livros *Cecília, Comunità Anarchica Sperimentale* e *Un Episodio D'Amore nella Colonia Cecilia*, também soube perceber que os problemas foram diversos e mais complexos a começar pelo aspecto sempre fulcral das relações interpessoais dentro da comunidade[6]. Rossi "reconhece que a raiz dos problemas que inviabilizaram as chamadas comunidades utópicas do século XIX não reside apenas nas formas de organização e produção e na relação entre essas experiências isoladas e a soci-

edade e a economia envolventes. Embora ele detalhe problemas como a falta de capital, recursos, experiência de trabalho, impossibilidade de definir pactos de cooperação etc., muitos dos fracassos poderiam ser atribuídos à condição humana ou, se quisermos usar outras palavras, aos condicionalismos psicológicos e culturais dos participantes dessas experiências. Superar as tendências agressivas, egoístas, o poder, o ciúme, ou o espírito de concorrência, num grupo humano é bem mais complexo que a adopção de uma engenharia falansteriana ou de um ideal libertário. Foi o que mostraram, de forma clara, as comunidades fourieristas, comunistas e anarquistas, deixando como lição que os processos de reorganização da sociedade e a criação de uma nova economia social pressupõe mudanças radicais na cultura e nos comportamentos que, possivelmente, exigem prazos longos que dificilmente são compatíveis com as necessidades urgentes do quotidiano produtivo e afectivo de um grupo humano"[7].

No entanto, mesmo levando em conta as dificuldades referidas, continua a ser, pelo menos para mim, um aparente mistério a impossibilidade de um grupo limitado, ou até mínimo, de pessoas serem capazes de criar num espaço e tempo limitados, uma microsociedade marcada pela autonomia, liberdade, igualdade e cooperação, de forma que seja possível produzir e viver de forma mais prazeirosa a nossa existência, sem abdicarmos de lutar por uma mudança social universal. E é tanto mais inexplicável quando sabemos da existência de outras experiências comunitárias duradouras, algumas vezes ao longo de séculos, mas desenvolvidas por grupos religiosos. Quakers, hamishs, hutteritas e amanitas, conseguiram criar e manter no coração do país mais marcado pela racionalidade capitalista, e pela cultura hegemónica do consumo, microsociedades assentes em valores absolutamente antagónicos a essa realidade, ao recusarem o progresso tecnológico, o consumo e a cultura espectacular e tudo o mais que o capitalismo pretende oferecer aos cidadãos. Esses grupos, mesmo não aplicando nenhuma forma de comunismo e sendo moralmente conservadores, conseguem viver de acordo com valores opostos ao da sociedade dominante, marcados pela espiritualidade, sacrifício, ascese e abdicação, apesar de conhecerem a sociedade que os cerca, recusando-a, mantém algum nível de troca sem se sujeitar à cultura e modo de ser dominante, conseguindo com êxito transmitir e socializar gerações sucessivas dentro desses valores dissidentes. Um outro caso não tão paradigmático, apesar do seu interesse, é o das comunidades conventuais, sendo os Beneditinos um exemplo clássico, que conseguem também dentro de um corpo de valores religiosos criar comunidades praticamente auto-suficientes, onde a oposição entre trabalho intelectual e manual é superada e as diferentes capacidades e habilidades são harmonizadas através da integração de actividades agrícolas, oficinais, artesanais de forma que um grupo, algumas vezes numeroso, consegue viver e trabalhar com um grau de equilíbrio, harmonia e bem-estar superiores aos que são a regra dominante. Estas experiências embora sejam produto de subculturas religiosas, fortemente integradoras das diferenças e não tenham pretensões de subverter ou mudar a realidade envolvente, são numerosas e relativamente conhecidas para que, sem qualquer idealização, possam ser vistas como experiências comunitárias alternativas, situados de forma clara fora da lógica racional do capitalismo e, apesar disso conseguindo sobreviver. O que não significa que as comunidades de índole religiosa não tenham também vivido a sua dose de dificuldades e fracassos.

É óbvio que o anarquismo em muitos aspectos é mais exigente, pois recusa qualquer dogma, bem como todo o poder e hierarquia, ao colocar o indivíduo livre no centro do problema organizacional, introduz dificuldades maiores no que se refere à viabilidade dos processos de cooperação fundamentais para viabilizar qualquer experiência comunitária seja de vida e/ou de produção. Temos também de reconhecer que o fracasso de muitas experiências foi produto de uma visão igualitária da existência, que queria impor a uniformização do pensamento e comportamento, uma falta de flexibilidade para encarar a diferença, a diversidade e a fragilidade de cada membro e a miragem de uma arquitectura social perfeccionista, que ofuscava um quotidiano humano marcado pela adversidade e conflito, que só podem ser superados pela cooperação e fraternidade. Por outro lado, dada a inexistência de um enquadramento do grupo por regras, valores e disciplina aceites de forma incontestada pelos seus membros – como acontece normalmente nas comunidades de origem religiosa ou nas comunidades autoritárias – restava o acordo e a negociação permanentes que podem tornar-se factores de desgaste e de paralisação do grupo[5].

A análise crítica dessas inúmeras experiências, em contextos e épocas distintas, com especificidades e dificuldades próprias, pode ajudar a compreender os problemas que atravessam outras formas de organização libertárias, tais como grupos, colectivos, federações, centros de cultura, que são elas também, a um outro nível, experiências de forjar novas formas associativas e relações interpessoais sobre novas bases. Por essa razão, talvez se possa dizer que o maior desafio colocado aos libertários é o de saber se são capazes de materializar, ou não, novas formas sociais e uma contracultura que lhes permita viver desde já de acordo com os seus valores, ou o mais próximo possível disso, pois a frustração sistemática desse objectivo coloca os libertários ante a contradição de conclamar os outros a lutar por um modelo social, tido por social e eticamente superior, mas que eles mesmos não conseguem fazer funcionar entre si de forma limitada e experimental. Isso foi o que percebeu Giovanni Rossi no século XIX e que poucos conseguiram compreender até hoje.

Os mais optimistas dirão que, apesar de tudo, existem hoje diversas iniciativas levadas a cabo pelos actuais movimentos de contracultura, e entre eles os Punks, que em

vários países mantêm casas ocupadas e comunidades de vida ou de produção. Ou, numa outra dimensão, o movimento internacional da chamada economia solidária, que em muitos aspectos é herdeira do movimento mutualista e cooperativista[9], demonstrando que não parou a vontade de testar, desde já, alternativas diferentes das que o capitalismo impõe às pessoas para viverem e trabalharem. Evidentemente que as utopias e os projectos de mudança social não se esgotam na incessante busca pela sua materialização histórica, movimento que é feito de tentativas e de fracassos, e o carácter efémero da quase totalidade dessas experiências só nos pode levar a reflectir sobre as dificuldades materiais e barreiras psicológicas, culturais e sociais, que se colocam a uma mudança profunda das instituições e das relações humanas.

As respostas a estas questões são ainda mais pertinentes na época actual, em que um número substancial de trabalhadores, jovens e velhos, são empurrados para uma existência precária ou para a marginalidade social e, contudo, continuam a reivindicar trabalho assalariado ao Capital, ou quando toda a crítica à irracionalidade da vida nas grandes cidades e à sociedade de consumo, dos movimentos alternativos, não desagua num mar de experiências comunitárias marcadas pela cooperação, criatividade e construção de outros modos de vida que sejam enclaves, ou zonas libertadas dentro do terreno inimigo pois « a conquista de espaços livres, no plano social, económico e cultural, não se efectiva pelos atalhos, pelas portas de serviço ou pelos becos sem saída da política, mas sim pela via de uma contra-sociedade.»[10] Como escreveu Emílio Chaplier, a propósito da colónia «Experiência» «quanto mais se multiplicarem os meios livre, mais facilmente poderão aperfeiçoar-se; cada um dos que surgirem aproveitará a experiência dos outros. As suas diferenças não podem deixar de ser indicações úteis, documentos preciosos para os futuros vencedores do capitalismo, que terão de reorganizar a produção e o consumo sobre bases seguras.»[11] .

Se conseguirmos compreender o que bloqueia em cada um de nós, e nos grupos sociais, a opção pela ruptura radical com a sociedade dominante, talvez sejamos capazes de entender porque é que a revolução que se torna urgente e necessária e, cada vez mais está afastada do nosso horizonte existencial. Sabemos que a sujeição dos seres humanos ao reino da exploração, da mercadoria e da irracionalidade económica pode ser explicada mais que pela coacção, pela servidão voluntária, hábito ou, mesmo, pela satisfação alienada. Que os conformados na sua dependência crónica do consumo, que se traduz numa vida através das coisas que possuem, se sintam satisfeitos é até admissível, o difícil é compreender como as vítimas, os excluídos, os cansados e os dissidentes deste sistema não consigam, apesar de não acreditarem ou não terem razões para acreditar, no capitalismo e no Estado, parar de mendigar as condições de sobrevivência quando outras formas de viver estão ao alcance da mão, do desejo, do conhecimento e da vontade de cada um. Esse é o desafio que o comunalismo tem colocado ao longo do tempo a todos os descontentes. ▣

NOTAS

1. Archer, Paulo, *Sentido(s) da Utopia*. Tomar, Editora O Contador de Histórias, 2002.
2. Tal como havia feito em 1840, o médico Benoit-Jules Mure e várias centenas de fourieristas franceses que tentaram criar um falanstério no sul do Brasil.
3. Tovar, Luis Gomez; Larios, Almudena Delgado. *Utopias Libertarias*. Ediciones Tuero. Madrid, 1991.
4. Franco, Albano. *A Revolução é Minha Namorada*. Câmara Municipal, Castro Verde, 2000.

[illegible] Josep M., *As Comunas: Alternativa à Família.* [illegible] e Política, 1976.
[illegible] Carlos, *Utopismo Socialista (1830-1893).* Aycucho: [illegible].
[illegible] Adelaide, "*O Fourierismo e os Primórdios do* [illegible] *Brasil*", 2000
[illegible]*ismo. das Origens ao Século XX.* Rexroth, [illegible] [http://www.bopsecrets.org/rexroth/index.htm], [illegible] e reproduzido no site libertário brasileiro [http://[illegible].com/projetoperiferia/index1.htm], um dos melhores escritos sobre este tema, o autor descreve o que considera serem os principais factores de sucesso e de fracasso das comunas.

9. Sobre o cooperativismo valeria a pena ler a visão libertária de Pedro Ferreira da Silva em *Cooperativas Sem Lucros Uma Experiência Anarquista Dentro da Sociedade Capitalista.* Editora Germinal, Rio de Janeiro, 1958.

10. *Manifesto Contra o Trabalho.* Grupo Krisis. Lisboa: Antígona, 2003.

11. *Almanaque de A Aurora.* Grupo Aurora Social, Famalicão, 1913.

Economia Libertária e suas perspectivas

José Maria Carvalho Ferreira

Na grande maioria dos casos, entre todos aqueles ou aquelas que se consideram anarquistas, sempre tem existido silêncio ou omissão sobre as problemáticas teóricas e práticas que se identificam com a construção de uma hipotética economia libertária nas sociedades contemporâneas.

Na minha opinião, vários factores estão na origem desses factos.

Em primeiro lugar, muitos anarquistas, por razões de índole ideológica e atitudes compulsivas e dogmáticas em relação a autores clássicos (como são os exemplos das leituras de Proudhon, Bakounine e Kropotkine), limitam-se a decorar e aplicar mecanicamente conceitos que acham como os únicos válidos e verdadeiros para estimular a "revolução social" e a emancipação social. Embora considerando-se diferentes, pensam e agem como qualquer cristão em relação à Bíblia. Este dogmatismo e religiosidade é tanto ou mais perverso, conquanto as contingências negativas da própria sociedade não lhes permite ler a obra completa do autor que habitualmente idolatram e, por outro lado, pura e simplesmente, desconhecem ou ignoram os autores que não se enquadram no seu modelo ideológico ou revolucionário.

Em segundo lugar, quando se trata de equacionar os conteúdos e as formas de uma economia libertária integrada numa hipotética sociedade anarquista, socorrem-se das experiências autogestionárias e colectivistas realizadas em Espanha, no período de 1936-39. Não é que esse exemplo histórico não seja extremamente positivo na sua singularidade emancipalista. Todavia, continuar a preencher o vazio e a impotência do presente com factos históricos que não foram pensados nem praticados por nós, é transformar bandeiras, heróis e experiências revolucionárias num ritual simbólico compulsivo movido pela força da inércia e da frustração. Mais grave ainda: não compreenderam as causas que levaram ao fracasso dessa tentativa emancipalista e continuam, para o efeito, a raciocinar e agir como se o Estado e a sociedade capitalista não tivessem sido objecto de mudanças nos domínios económico, social, político e cultural.

Em terceiro lugar, se considerarmos que a ordem económica de qualquer sociedade integra quatro elementos básicos - produção, distribuição, troca e consumo de bens e serviços -, não se compreende que, hoje, para todos aqueles ou aquelas que são apologistas da construção de uma sociedade anarquista ou da realização de uma revolução social, não persista a necessidade imperativa de apresentar um "modelo" de economia libertária que dê sentido e conteúdo a uma acção e um imaginário colectivo para extinguir as lógicas de regulação do Estado e do mercado sobre a actual economia. Como não têm nenhuma proposta inteligível e, manifestamente, não demonstram capacidades para construir uma hipotética economia libertária, socorrem-se da cartilha dos clássicos ou, então, limitam-se a deixar a resolução desse problema para as calendas gregas: ou seja, o próprio acto da revolução social e seu dom teleológico implicam não somente a abolição do Estado, da propriedade privada, do trabalho assalariado e do capital, como inclusive, por dedução lógica, esse acto de destruição, ao transformar-se num movimento social inelutável, por natureza criativo, informal e espontâneo, resolveria de uma penada todos os problemas da economia libertária.

Esta posição é, aliás, predominante no actual movimento libertário internacional. Tudo o que é concernente a esta temática é visualizado numa perspectiva negativista do Estado, do capital, do salariado e da propriedade privada. Todos os esforços e motivações dos seus militantes são enquadrados na crítica radical da sociedade capitalista e do Estado, sem todavia propor qualquer modelo alternativo de economia libertária, quando pretendem intervir junto das massas trabalhadoras, dos oprimidos e dos explorados. Estando de acordo ou não com esse postulado, hoje, para quem quer construir uma sociedade anarquista, torna-se imperativo que os militantes dessa causa dêem visibilidade social a uma qualquer economia libertária. Interrogando-me, agora, sobre a natureza analítica da economia libertária através do pensamento de alguns autores clássicos, pergunto-me: Que economia libertária? O individualismo de Stirner? O mutualismo de Proudhon? O anarco-comunismo de Kropotkine? Que comunismo libertário de Diego Abad Santillán deduzido de Bakounine e Malatesta?

Enfim, sei que não é uma tarefa fácil comparar autores, cuja obra foi vivida e observada em contextos sócio-históricos contrastantes e cujas análises nem sempre primaram pela linearidade conceptual. Não obstante estas dificuldades, num primeiro momento, analisarei as principais contribuições dos autores que citei atrás. Num segundo momento, tendo presente as perversões criadas pelo capitalismo e o Estado a nível mundial, tentarei esboçar quais as tendências embrionárias de um tipo de economia alternativa, cujas incidências libertárias poderão ajudar a construir um caminho no sentido da anarquia.

Visões contrastantes da economia libertária

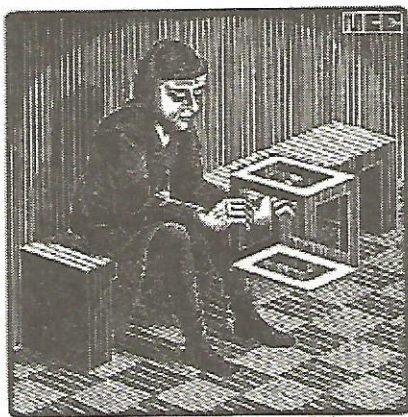
Do mesmo modo que fizeram uma crítica radical do Estado e do capitalismo, alguns autores clássicos anarquistas, embora diferentemente, esboçaram modelos ou hipóteses plausíveis de uma economia libertária. Esses modelos ou hipóteses plausíveis de uma economia libertária primam, na generalidade dos casos, na sua essência, por modalidades organizacionais e processos de socialização na produção de bens e serviços pautados pela auto-organização, a democracia directa, rela-

ções sociais de tipo informal e espontâneo. A articulação e a interdependência entre o espaço-tempo da produção com o espaço-tempo da distribuição, troca e consumo desses mesmos bens e serviços numa perspectiva sistémica leva-nos, inevitavelmente, a pensar a economia libertária traduzida noutro tipo de interdependências mais complexas e mais abstractas, a nível local, regional, nacional e mundial. As características da auto-organização, da democracia directa, das relações sociais de tipo informal e espontâneo manifestam-se, também, nos espaços-tempos da economia global em redes sociais de reciprocidade, de cooperação e de solidariedade. Não existindo poder nem autoridade hierárquica de tipo formal, a emergência dos fenómenos de coordenação e de decisão das redes sociais são veiculados por relações sociais centradas na liberdade dos indivíduos, no apoio mútuo, na socialização da riqueza, no mutualismo e no federalismo. O imperativo da identidade colectiva entre produtores e

consumidores inscreve-se em princípios e práticas conducentes à abolição de quaisquer resquícios de opressão ou exploração no mundo do trabalho.

Em termos genéricos, talvez tenha feito uma síntese aproximada sobre o que escreveram os autores clássicos em análise. Todavia, a leitura específica dos quatro autores leva-nos a observar uma série de divergências e oposições no que concerne à definição conceptual de um modelo hipotético de economia libertária no contexto da sociedade anarquista.

Comecemos por Max Stirner, um autor "maldito" entre o pensamento dominante e, também, entre os anarquismos que têm sido predominantes na história do movimento libertário internacional.

Na sua obra maior – ***O Único e a sua Propriedade*** – por razões sobejamente conhecidas na época, como sejam a influência de Hegel e Marx no pensamento filosófico e político de meados do século XIX na Europa Ocidental, Max Stirner, pelas opções filosóficas e políticas que desenvolveu, permite-nos afirmar que o seu dilema analítico era distante e oposto da visão materialista e histórica de Marx. Para este, como todos sabem, os fenómenos económicos determinavam, em última instância, toda a ordem social, política e cultural.

Uma leitura fácil e dogmática de Max Stirner (2000) leva muitos anarquistas a considerá-lo como expoente de um anarquismo individualista, em muitos domínios semelhante aos valores, interesses e motivações identificados com a ideologia liberal burguesa. Por outro lado, os anarquismos com maior visibilidade social, com especial incidência para o anarco-comunismo, o anarco-sindicalismo e o comunismo libertário, sempre viram, nas proposições filosóficas, políticas e sociais do individualismo de Stirner, uma excrescência que roía todas as bases de organização social e de motivação das massas trabalhadoras que aspiravam realizar a revolução social.

É evidente que o indivíduo egoísta stirneano não obedece a qualquer deus ou amo, nem a qualquer entidade abstracta exterior à realidade intrínseca da sua individualidade e liberdade. É um indivíduo natural e espontâneo que recusa qualquer poder ou autoridade que interfira ou colida com a sua essência e a sua subjectividade. O egoísmo do indivíduo é o

meio e o fim da sua essência concreta. Se não assumir a sua essencialidade egoísta torna-se um escravo e um alienado face aos anacronismos da exploração do capital, da autoridade do Estado, do poder dos deuses e de todas as abstracções despóticas e totalitárias como são os casos dos conceitos de sociedade, da universalidade, da humanidade e do próprio homem.

Não se pense que o indivíduo egoísta de Max Stirner se traduz na oposição ao carácter abstracto e alienante da sociedade e da humanidade. Para ele, o indivíduo enquanto unidade particular inserida em todas as relações interpessoais e intergrupais, funciona sempre como Único nas suas pulsões egoístas, na estrita medida em que só elas permitem que ele seja, efectivamente, livre e Único em todas as manifestações possíveis de vida. Portanto, não é a família, o grupo de referência, comunidade, cidade, país ou sociedade que explica a essência dos indivíduos egoístas que as integram, mas precisamente o contrário.

No amplo sentido do termo, a "associação" plausível de indivíduos egoístas aparece como o cimento aglutinador e integrador de individualidades, liberdades e propriedades pessoais decorrentes de uma diversidade de Únicos. Os indivíduos, quanto mais egoístas forem, maiores probabilidades terão, efectivamente, de serem livres e, por outro lado, defender-se-ão de uma forma espontânea e natural contra qualquer constrangimento grupal, comunitário, colectivo ou de outras formas de autoridade e de poder institucionalizado em qualquer hipotética sociedade: sociedades tradicionais, comunista, socialista ou capitalista.

Dir-se-ia que as teses de Stirner são muito próximas da visão dos economistas neo-clássicos ou dos anarco-capitalistas que vêem no indivíduo um homo economicus detentor de uma subjectividade baseada no interesse e escolhas racionais, cujas preferências no quadro das funções de produção e de consumo explicariam, através da agregação desses interesses e preferências, o equilíbrio entre a oferta e a procura de bens e serviços no mercado e, em última instância, os preços de mercado, os salários e o lucro. Nada mais enganador. O indivíduo egoísta de Stirner nunca se pode sujeitar a uma relação social consubstanciada em qualquer poder discricionário de um homo economicus alienado e atomisado pelas leis da economia, cuja sustentabilidade e reprodução se baseiam em poderes e autoridades exteriores aos indivíduos: dinheiro, mercado, Estado, capitalismo, sociedade, humanidade, universo, etc.

Portanto, as poucas ilações que se podem deduzir da obra de Max Stirner em termos de uma hipotética economia libertária, nunca poderão surgir de qualquer tipo de sociedade ou modelo de ordem económica, inclusive, de uma sociedade anarquista finita. É verdade que Stirner, ao descurar no indivíduo a sua essência de ser social e biológico e, por outro lado, o facto de não ter deduzido que todos os tipos de organização implicam interdependências e complementaridades, ou seja, reciprocidade, cooperação e solidariedade, esqueceu-se ou omitiu uma parte substancial do espaço-tempo da construção da identidade e da liberdade dos indivíduos egoístas. A hipótese remota de associação só emerge quando se produzir, distribuir, trocar e consumir bens e serviços de forma natural e espontânea. Nestas condições, será que a essência egoísta de cada indivíduo, da sua irredutível liberdade e da sua subjectividade intrínseca traduzida na sua propriedade inalienável é atravessada pelo dom da ubiquidade do Único? Todavia, na opinião do autor, este Único articulado com interesses e subjectividades de índole económica nunca poderá ser cristalizado numa ordem ou mode-

económico institucionalizado e formalizado, porque, assim, estaríamos perante poderes e constrangimentos totalitários, colectivos, abstractos, sempre exteriores aos indivíduos e sempre cerceadores da sua liberdade e individualidade espontânea e natural.

Façam-se leituras e comparações entre a obra de Proudhon e Stirner e constatar-se-á facilmente que existem contradições e perspectivas opostas em relação ao que seria uma hipotética economia libertária. Embora a antinomia seja crucial para percebermos a função da dialéctica serial de Proudhon (1872) como base científica de interpretação, explicação e conhecimento da ordem económica de qualquer tipo de sociedade, os dilemas essenciais de qualquer indivíduo integrado numa hipotética economia libertária, serão sempre atravessados por fenómenos de cooperação "versus" competição, altruísmo "versus" egoísmo, vida "versus" morte. Nesta perspectiva, indivíduo e sociedade são parte e totalidade de uma essência indestrutível, identitária, contraditória e conflituante que nunca terá uma solução final, mas pode ser sujeito e objecto de aperfeiçoamento sistemático, se caminhar no sentido da construção de uma sociedade anarquista e, necessariamente, de uma nova ordem económica.

É evidente que é preciso ter em atenção dois factores na obra de Proudhon. Em primeiro lugar, muitas reflexões deste autor resultaram de conjunturas históricas criadas pelas perversões do Estado opressor e dominador e do capitalismo explorador e expropriador. Em segundo lugar, a unidade e a essencialidade dos indivíduos e dos grupos que constituem qualquer tipo de sociedade, implica analisá-los como partes de um todo, integrando quatro ordens específicas: ordem social e cultural, ordem económica, ordem política e ordem biológica. Embora possamos compreender a especificidade de cada uma elas, elas são inelutavelmente interdependentes e complementares. Se assim não fosse, nunca se compreenderia como o factor trabalho, enquanto fundamento criador/produtor de toda a riqueza social, é expropriado e alienado em relação à propriedade inalienável do trabalho individual e do trabalho colectivo reportado às suas funções e tarefas.

A primeira grande obra de Proudhon - ***A Proriedade é um Roubo*** (1997) - não é uma mera crítica à ciência económica burguesa que, na ocorrência, via na natureza do trabalho e nas virtualidades mágicas e abstractas do mercado, a razão de ser do lucro, do trabalho assalariado, das desigualdades sociais, mas também e, sobretudo, as virtudes e essência do homo economicus como paladino da razão, do progresso, da liberdade e da democracia. Para Proudhon, a ordem política inscrita nas decisões e funções do Estado e dos partidos que aspiravam governá-lo, em relações balizadas pelo poder e autoridade hierárquica formal, não se circunscrevia exclusiva-

mente a exercer a dominação sobre os trabalhadores, mas sobretudo porque qualquer função capitalista resultava num roubo e nem geravam riqueza social. Como consequência, o Estado composto por burocracias profissionais e burocracias políticas transformaram-se em verdadeiros parasitas daqueles que a criavam: os trabalhadores que produziam a riqueza social. Mas, para Proudhon, quem diz ordem económica no sentido libertário do termo, diz correlativamente que é necessário arranjar modalidades de produção, de distribuição, de troca e de consumo da riqueza criada pelo trabalho. Nestas condições, é necessário pensar nas características das relações sociais, nos processos de socialização, nas redes sociais, no conhecimento, na energia, na informação, na matéria que o mundo do trabalho deverá desenvolver para criar e reproduzir harmoniosamente uma nova ordem económica libertária, que denominou de Federação Agrícola-Industrial (Proudhon, 1996).

Não admira que, para Proudhon, a liberdade, a autogestão, o mutualismo e o federalismo sejam conceitos diferentes, cujas especificidades e substancialidades se reportavam a um sistema global de economia libertária coerente. As relações sociais, a integração e a coordenação social subjacentes à acção individual e colectiva dos indivíduos, grupos, colectividades locais, regiões, continentes e sociedade global fundamentar-se-iam através da mesma ordem económica: produção, distribuição, troca e consumo de bens e serviços incrustrados em relações sociais baseadas na democracia directa, liberdade, cooperação e reciprocidade. Ou seja, a identidade entre produtor e consumidor, entre trabalhador individual e trabalhador colectivo, entre a riqueza produzida e a sua posse, através da associação e auto-organização de trabalhadores livres e soberanos.

O mutualismo é, indiscutivelmente, o espaço-tempo crucial da entrada do indivíduo no colectivo ou no grupo, onde a auto-organização da produção, da distribuição, da troca e consumo de bens e serviços pode e deve realizar-se prioritariamente. Mas se falarmos nas interdependências e complementaridades desses indivíduos integrados em múltiplas mutualidades no contexto de uma ordem económica de incidência espaço-temporal local, como espaços e temporalidades mais extensas compostos por zonas geográficas e territoriais de âmbito regional, continental e mundial, então só através da federação e da confederação das múltiplas mutualidades poderemos ver emergir a democracia directa, a liberdade, a cooperação e a reciprocidade num sentido sistémico e profundo. Só nessa base podemos escrever ou falar sobre uma hipotética economia libertária, onde não haveria lugar para a existência de patrões e de Estados, nem também para qualquer tipo de sociedade comunista.

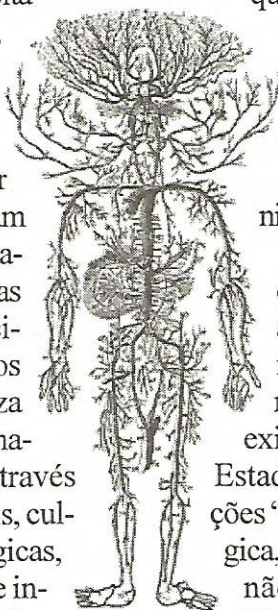
Para Proudhon, a liberdade era a mola real das relações sociais espontâneas e informais no mundo do trabalho que permitiam a emergência da democracia directa, da auto-organização, da cooperação e da reciprocidade no seio do mutualismo e do federalismo (1996). Pode parecer paradoxal, mas neste domínio, entre Max Stirner e Proudhon não existem diferenças profundas nos seus modelos de análise em relação às proposições de uma hipotética economia libertária numa sociedade anarquista. Quer Stirner, quer Proudhon eram profundamente anti-comunistas, na medida em que a uniformidade e a igualdade impostas por qualquer Estado, mercado, modelo de sociedade, por essência e natureza histórica sempre exteriores, constrangedores e abstractos, em relação à identidade concreta, única e inalienável de cada indivíduo e de cada liber-

dade. Em qualquer contexto societário, uma hipotética sociedade comunista traduzir-se-ia, inequivocamente, em modalidades colectivas de opressão e exploração sobre os indivíduos e os trabalhadores que aspiravam a ser livres e solidários.

Da mesma forma que Proudhon via a ordem económica de características libertárias como expressão genuína do desenvolvimento científico de uma nova ciência denominada Economia Social (Bancal, 1984), a reflexão e obra de Kropotkine, polarizada à volta do anarco-comunismo baseou-se, fundamentalmente, num tipo de epistemologia e metodologia de inteligência científica (Kropotkine, 1975). As abordagens de carácter económico, por essa razão, primavam pela crítica radical do Estado e do capitalismo, demonstrando como as suas modalidades de regulação e de socialização eram ineficientes em termos de produção e consumo de riqueza social e, sobretudo, revelavam-se manifestamente contraproducentes através das suas perversões organizacionais, culturais, naturais, humanas e tecnológicas, porque não estavam positivamente integradas nos parâmetros dos princípios e das práticas científicas de uma ordem económica libertária (Kropotkine, 2001). Nesta concepção, toda a problemática do anarco-comunismo enquadrada numa perspectiva de economia libertária, em termos de modalidades de produção, distribuição, troca e consumo de bens e serviços, resumia-se aos pressupostos da razão e do progresso de quaisquer sociedades no quadro da sua diversidade científica: física, economia, sociologia, biologia, geografia, antropologia, história, etc. Como já sublinhei, embora existam outros factores explicativos da necessidade da implantação de uma economia libertária identificada com os pressupostos do anarco-comunismo, em última instância, na primeira obra referenciada de Kropotkine (1975), o imperativo científico é determinante.

Uma das obras que nos ajuda a compreender o pensamento de Kropotkine é sem dúvida ***O Apoio Mútuo*** (Kropotkine, 1989) escrito nos finais do século XIX. Poder-se-ia deduzir que esta obra de referência não está vocacionada para um tipo de análise científica que é, essencialmente, de índole filosófica, biológica e sociológica, partindo-se, assim, do princípio que o autor descuraria a dimensão analítica de uma hipotética Economia Libertária. Não é essa a minha opinião.

Kropotkine, por um lado, critica radicalmente as versões científicas dos autores mais emblemáticos desse período histórico, que procuram demonstrar científica e positivamente a existência da sociedade capitalista e do Estado através de comparações e deduções "inquestionáveis" das ciências biológica, antropológica e social. Entre outros, não admira, assim, que Darwin e Malthus tenham sido idolatrados e criticados. A analogia e a comparabilidade do homem e da sociedade com outras espécies animais e vegetais transformou-se no grande paradigma científico da época. Todavia, a extrapolação abusiva dessas leis biológicas e naturais para as ciências sociais e humanas resultava na naturalização histórica do capitalismo e do próprio Estado. Por outro lado, o facto dos seres humanos e da própria sociedade resultarem de processos biológicos e sociais de natureza espontânea e informal, levava a reflexões comparativas incongruentes entre as espécies humana, animal e ve-

getal. Daí terem extrapolado que o primado da liberdade e da individualidade de cada indivíduo, a relação destes com qualquer grupo, sociedade ou comunidade, far-se-ia, inevitavelmente, através da competição, da concorrência, da violência: ou seja, da lei do mais forte. "Inquestionavelmente", só existia uma síntese e uma leitura possível: a opressão e exploração provocadas pelo capitalismo e pelo Estado eram naturais, positivas e irreversíveis na evolução de qualquer tipo de sociedade.

É contra estes pressupostos anti-científicos e negativos para o projecto emancipalista do anarco-comunismo que Kropotkine escreve a obra referida (id., ibid.). Como metodologia, a comparabilidade e analogia com outras espécies animais e vegetais permite-lhe extrapolar e extrair conhecimentos científicos para analisar a espécie humana, o homem e as sociedades. A grande ilação científica que extrai resume-se ao facto da competição, da concorrência, da violência e do egoísmo dos indivíduos serem contrários à identidade colectiva dos seres humanos, assim como da sua liberdade, naturalidade e espontaneidade e, logicamente, da negação de relações sociais assentes na democracia directa, da auto-organização que Kropotkine considera como bases essenciais dos processos de socialização e de sociabilidade que veiculam a cooperação, a solidariedade e o apoio mútuo. Digamos que a espécie humana é naturalizada pelo poder da natureza e o homem torna-se finalmente um ser bom e livre. Todos esses factores conjugados de uma forma inelutável culminariam na instauração generalizada de comunidades libertárias, cuja síntese global e universal traduzir-se-ia na construção de um modelo de sociedade anarco-comunista. Esta, por sua vez, funcionava historicamente como o maior e o melhor antídoto para erradicar e expropriar o capitalismo e o Estado de forma definitiva.

Entrando mais especificamente no domínio da Economia Libertária na perspectiva de Kropotkine, quer a partir da primeira, quer da segunda obra que já foram referenciadas, apercebemo-nos que os sectores industrial, agrícola e serviços seriam sempre a essência de qualquer tipo de economia. A abolição da propriedade privada, da divisão do trabalho, do lucro, do capital, do valor de troca, do dinheiro e do Estado impunha-se sobremaneira, na medida em que, só assim, se poderia construir um modelo de economia libertária assente na auto-organização, na cooperação e no apoio mútuo das comunidades libertárias e do anarco-comunismo societário. As contradições e eventuais conflitos entre a liberdade e a individualidade de cada indivíduo integrante das comunidades libertárias ou da sociedade anarco-comunista são pura e simplesmente omitidos. O poder simbólico e abstracto da comunidade libertária e da sociedade anarco-comunista dá sentido uniforme e orientação colectiva à cognição e comportamentos dos indivíduos, ao ponto de qualquer emergência de desvio, interesse competitivo, acto agressivo ou egoísta ser espontânea e naturalmente controlado e regulado pelos seus princípios e práticas. O simbólico abstracto tem um poder de socialização e de sociabilidade omnipotente e omnisciente, transformando todos os indivíduos em agentes cooperantes e solidários dos mesmos interesses e das mesmas motivações, das mesmas pulsões de vida inscritas na ordem económica libertária. Segundo Kropotkine, a harmonia é generalizada nas relações de identidade entre o homem e a natureza, entre indivíduos e grupos, entre estes e comunidades libertárias e entre estas e sociedade anarco-comunista.

A análise elaborada por Kroptokine (1975) numa das obras de maior divulgação

no meio libertário internacional - ***A Conquista do Pão*** – propicia-nos uma abordagem mais centrada numa perspectiva de Economia Libertária. O imperativo hierárquico do consumo em relação à produção esboça-se em função do denominador comum estabelecido pelo anarco-comunismo: de cada um segundo as suas capacidades e para cada um segundo as suas necessidades. Para Kropotkine torna-se fundamental comunizar e socializar as necessidades de todos os indivíduos através do consumo da riqueza social de uma forma igualitária. Por isso, aquando a materialização da revolução social no sentido da construção da sociedade anarco-comunista, impõe-se a necessidade imperiosa de expropriar todo o capital existente: campos, fábricas, vias de comunicação, educação, casas, hospitais, etc. A propriedade privada é extinta de forma radical e imediata.

Como primeira aproximação da leitura desta obra, verifica-se que o primado comunista das necessidades colectivas determina e controla de forma totalitária as necessidades e as motivações individuais da economia libertária. Agora já não é o mercado, nem o capitalismo, nem o Estado, que regulam as pulsões de vida e, logicamente, as motivações e os interesses dos indivíduos produtores e consumidores, por natureza livres e soberanos, mas uma entidade colectiva abstracta que através dos seus valores, ética, princípios, define que a economia "Deixa de ser uma simples descrição de factos para tornar-se uma ciência, como é por exemplo a fisiologia, podendo definir-se, como o estudo das necessidades e dos meios de satisfazê-las com a menor perda possível de forças humanas" (id., ibid.:218). A ciência, por essência abstracta, substitui os indivíduos e os grupos como elementos de racionalização da economia. Este raciocínio do primado das necessidades económicas é acompanhado por uma certa omissão e secundarização das tipologias organizacionais reportadas à produção de riqueza social.

Assim sendo, se não se pode medir o esforço, a motivação e a participação de cada indivíduo em relação à produção de riqueza social, porque os indivíduos são diferentes, quer genética quer culturalmente, qual o factor ou os factores do modelo de economia libertária preconizado por Kropotkine que permitirão restabelecer a identidade individual nas suas múltiplas articulações com a identidade colectiva, nomeadamente nos aspectos concernentes à sua liberdade e espontaneidade reportados à socialização de riqueza social? No amplo sentido do termo, a igualdade que personifica a identidade colectiva implica também diferença e diversidade, pois só estes factores permitem a emergência da identidade individual de indivíduos livres e soberanos que hipoteticamente integrarão qualquer grupo, comunidade ou sociedade. Só nestes termos poderemos perspectivar relações sociais baseadas na espontaneidade e na informalidade. Só nestes termos poderemos observar a emergência histórica da cooperação, da democracia directa, da reciprocidade, do apoio mútuo e da auto-organização, na estrita medida em que são possíveis a participação e decisão efectivas de indivíduos livres e sobe-

ranos. A contradição e a conflitualidade entre anarquia e comunismo é, nestes domínios, crucial. Para a anarquia, a liberdade individual coexiste e é paralela com a liberdade colectiva, na medida em que ambas cooperam e são recíprocas nos seus objectivos, interesses, necessidades económicas e convergentes no sentido de uma acção individual e colectiva progenitora da emancipação social. Ou seja, em termos concretos, anarquia, liberdade individual e liberdade colectiva são simultaneamente meios e fins. No âmbito do comunismo conceptualizado por Kropotkine, o indivíduo, enquanto entidade livre e soberana, só existe no contexto da liberdade e da soberania colectiva. O igualitarismo e a uniformidade comportamental e cognitiva impostos totalitariamente aos indivíduos, embora não sejam veiculados pelo Estado e pelo capital, são realizados por uma entidade abstracta que não tem rosto, por um ideal despótico e abstracto possuidor de um poder semelhante ao poder divino e ao poder natural: a ciência, a ideologia e a natureza.

Por isso, não basta que Kropotkine (id., ibid:51) desenvolva este tipo de raciocínio contraditório: "O nosso comunismo, porém, não é nem o dos falansterianos nem o dos teóricos autoritários alemães. É o comunismo anarquista, o comunismo sem governo - o dos homens livres. É a síntese dos dois objectivos procurados pelo homem através das idades: a liberdade económica e a liberdade política". A situação de exterioridade e de abstracção de quem pensa e decide por qualquer indivíduo continua, perpetuam-se as situações de expropriação e de exploração sobre os potenciais criadores de riqueza social, agora já não pelo Estado e pelo capitalismo, mas pelos funcionários que têm autoridade e legitimidade para liderar e decidir as modalidades de produção, de distribuição, de troca e consumo de bens e serviços. A propriedade privada é abolida, mas em sua substituição é criada e reproduzida a propriedade colectiva através de um poder simbólico abstracto exterior e opressor da liberdade e da individualidade de cada indivíduo: o anarco-comunismo.

Como exemplo pragmático e não meramente simbólico de uma perspectiva de Economia Libertária, poderemos focar a obra de Diego Abad de Santillán (1980) – ***Organismo Económico da Revolução – a autogestão na revolução espanhola***. Embora tivesse sido escrita no período histórico de 1931-36, atravessado pela efervescência revolucionária na Espanha de então e pelas diferentes concepções de revolução social e de construção de uma sociedade anarquista, a originalidade do pensamento do autor como modelo de Economia Libertária é importante. Várias razões me levam a esta afirmação.

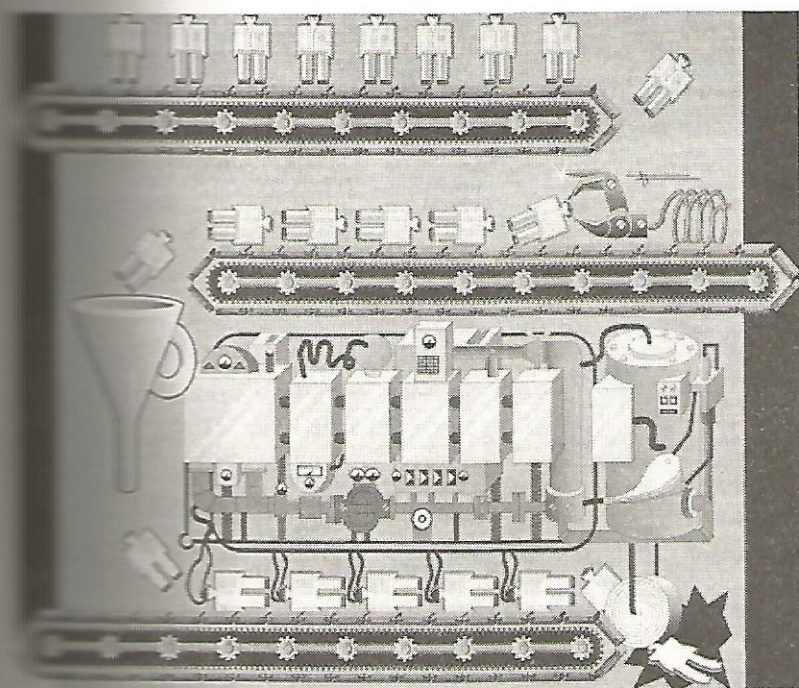
Em primeiro lugar, a Espanha, nesse período histórico, era um imenso laboratório de experimentação de tentativas revolucionárias dinamizadas pela CNT e, ainda, de forma incipiente pela FAI. Em segundo lugar, os aspectos totalitários e negativos do socialismo soviético já eram sobejamente conhecidos para se clarificar as antinomias e as contradições subsistentes entre sociedades "socialistas" e sociedades "comunistas" e, sobretudo, entre estas e a probabilidade de construção de uma sociedade anarquista. Por outro lado, a revolução social iniciada em 19 de Julho de 1936 em Espanha estava muito próximo da sua redacção e, em certa medida, resultava das teorias e práticas que foram desenvolvidas no Congresso Confederal da CNT de Zaragoza em 1936.

De qualquer forma, e tendo presente a história da sua elaboração, esta obra de Diego Abad de Santillán personifica o conteúdo do pulsar da revolução social na Espanha de en-

[illegible] por outro lado, na sua perspectiva [illegible]ca orienta-se no sentido do comunis[illegible]rio que tinha sido preconizado por [illegible]e e Malatesta.

[illegible]se de passagem que Diego Abad de [illegible], na altura, era um militante prepon[illegible] no seio da FAI e tinha influência no [illegible] própria CNT. Defensor acérrimo da [illegible] do Estado e do capitalismo, nesta obra [illegible]tou a criticar as incongruências e as [illegible]es causadas pelos mesmos. No seu [illegible]nto, para dinamizar, de facto, a [illegible]ção dos trabalhadores espanhóis não [illegible] criticar o capital e o Estado, era, ain[illegible]ental iniciar o processo histórico de [illegible]tação concreta da construção da [illegible] anarquista. Para o efeito, haveria que [illegible]ar um tipo de economia libertária que [illegible] em consideração todos os aspectos [illegible] e práticos relacionados com a orga[illegible] da economia num contexto de mudan[illegible]onária. A complexidade e a dimen[illegible] factores que integram essa perspectiva implica, segundo o autor, pensar nas modalidades de organização, de coordenação e de decisão do trabalho em tudo que se reporta ao trabalho, às necessidades de produção e de consumo e à consequente troca e distribuição.

O primeiro dilema para Diego Abad de Santillán reportava-se às modalidades de socialização da riqueza social que permitiriam extinguir o capital e o Estado. Seguindo a lógica dos comunistas libertários, esse papel fulcral cabe à acção colectiva das massas trabalhadoras que são objecto de opressão e exploração. Portanto, a classe social que não tinha nada a perder e tudo a ganhar com a revolução social, de uma forma espontânea e natural, transformar-se-ia na vanguarda que lideraria o processo de emancipação dos trabalhadores, sem para o efeito precisar de vanguardas partidárias ou religiosas. Para superar eventuais contradições no decorrer da acção colectiva e revolucionária, os trabalhadores espanhóis precisavam de organizações específicas, daí a lógica e o fundamento da criação da AIT em 1864, da CNT em 1910 e da FAI em 1927.

Assim, para o autor, a construção de uma economia libertária tornava-se possível, desde que: "Basta-nos um facto: queremos conquistar a riqueza social, não para destruí-la, mas sim para administrá-la melhor que o capitalismo e mais eficazmente que o Estado. Isto nos obriga a: a) conhecer esta riqueza em cuja posse haveremos de entrar; b) saber desde agora quais os recursos que teremos de utilizar para que a expropriação dos

expropriadores resulte numa vantagem positiva e imediata para a sociedade" (id., ibid.: 65).

Desse modo, a plausibilidade da instauração de uma hipotética Economia Libertária, mesma na fase de expropriação da riqueza social, obrigaria à utilização de métodos e técnicas contabilísticas, por essência racionais, por forma a inviabilizar perversões e omissões comportamentais desviantes e, desse modo, administrá-la e fortalecê-la no contexto da revolução social. A sua essência colectiva passa pela organização sistemática das múltiplas necessidades de produção, de distribuição, de troca e consumo de bens e serviços considerados essenciais para a sustentabilidade e continuidade da instauração do comunismo libertário.

Não admira, assim, que para a consecução definitiva e hipotética de uma Economia Libertária no contexto da sociedade espanhola fosse visualizada com base na criação de Conselhos de Ramo nos domínios da alimentação, da habitação, do tecido e do vestuário, produção agrária, comunicações, transporte, indústria química, metalurgia, mineração e beneficiamento, saúde e higiene, luz, força motriz e água, imprensa e livro, cultura, pesca, produção pecuária e produção florestal. Por outro lado, eram criados o Conselho do Crédito e do Intercâmbio, assim como o Conselho Local da Economia, os Conselhos Regionais da Economia, a Federação Nacional dos Conselhos de Ramo e o Conselho Federal da Economia.

Toda a organização da Economia Libertária, na perspectiva de Diego Abad de Santillán, deveria ser estruturada no sentido da identidade entre o produtor e o consumidor. A distribuição da riqueza social assim como a troca de bens e serviços far-se-ia através da liberdade, da auto-organização e da democracia directa. Admitamos que todos os capitalistas e burocratas das diferentes profissões e corporações fossem transformados em trabalhadores emancipados por via dos constrangimentos e controlo da Economia Libertária. Neste caso, também em relação a este autor se pode equacionar a mesma problemática que foi feita à obra de Kropotkine. Como é que a liberdade individual e a liberdade colectiva coexistem e se identificam? Quem determina e regula as necessidades de cada indivíduo e da sociedade no contexto da Economia Libertária? Na minha opinião, embora com menos constrangimentos e controlo já analisados em relação ao anarco-comunismo de Kropotkine, na perspectiva de Diego Abad de Santillán emerge uma entidade abstracta e totalitária que decide, lidera e tem o poder da razão para administrar a economia e o poder simbólico dos valores, crenças e ideologia inscritos no modelo do comunismo libertário.

[illegible] após as experiências vividas no [illegible] revolução social em Espanha, no [illegible] de 1936-39, Diego Abad de [illegible] muitas das suas certezas re-[illegible] em relação ao que tinha [illegible] no Congresso de Zaragoza de [illegible].

[illegible] as frustrações, as perversões [illegible] ideológicas levaram-no a assu-[illegible] mais como um ideal e uma [illegible] que como um modelo económico [illegible]. A hipótese de uma economia [illegible] era, por tais motivos, sempre um [illegible] societário inacabado e só se reali-[illegible] paulatinamente através de experiênci-[illegible] concretas. A auto-organização e a [illegible] continuavam a ser os dilemas [illegible] da luta dos trabalhadores assala-[illegible] contra o capital e o Estado. Na sua [illegible], não havia a necessidade de definir, [illegible] rigidamente, as práticas e os princí-[illegible] de um qualquer modelo económico [illegible]. Desse modo, em qualquer circuns-[illegible], uma hipotética economia libertária [illegible]-se-ia de um forma espontânea [illegible] no decorrer do processo histórico [illegible]ário.

[illegible] da sua vida, Diego Abad de [illegible] define bem o que entende por eco-[illegible] libertária: "Hay que repetirlo, el anar-[illegible] no es un sistema político ni um siste-[illegible] económico, es un anhelo humanista que [illegible] en una orientación o en una [illegible] ideales, perfectas, sin rozamientos [illegible] ni ambiciones de poder (...) El [illegible] no está vinculado, encadenado [illegible] sistema económico, los conocidos [illegible] desconocidos" (Santillán, 1976:148-[illegible]).

Hipóteses históricas de emergência de uma economia tendencialmente libertária

Após ter feito uma leitura sintética das obras mais importantes de autores clássicos, interessa agora perceber as mudanças operadas no âmbito do Estado e do capitalismo e, logicamente, a sua natureza negativa e as características da actual crise gerada pelo fenómeno da globalização. Por outro lado, importa sobremaneira compreender e explicar porque é que as diferentes perspectivas de economia libertária enquadradas num imaginário colectivo de incidência anarquista - anarco-comunismo, anarco-sindicalismo, comunismo libertário - não singraram como experiências societárias, não obstante já termos assistido à falência do modelo socialista de tipo soviético e de se terem agravado as bases de legitimidade e de institucionalização das relações de exploração e de dominação decorrentes das funções perniciosas do Estado e do capitalismo.

Com o advento da revolução e mudanças induzidas pelas Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC), nomeadamente, a nível da micro-electrónica, informática, biotecnologia, robótica, telemática, indústria espacial, etc., assistimos a grandes transformações nas modalidades comportamentais, cognitivas e organizacionais da totalidade dos trabalhadores assalariados que estão inseridos nas actividades económicas reportados aos sectores primário, secundário e terciário.

As principais mudanças estruturais e estruturantes relevam do facto de que o processo de automatização iniciado pelas TIC a partir da década de 70 do século XX, não só se têm generalizado progressivamente nas estruturas e funções dos três sectores da actividade económica, como ainda evolui no

sentido da sua expansão gigantesca no sector de serviços, relegando o sector industrial para uma posição subalterna e o sector agrícola para uma situação residual. A explicação plausível desta evolução decorre, em grande parte, do deslocamento e integração da maior parte da energia, informação e conhecimento que antes estava polarizada no "saber-fazer" dos trabalhadores assalariados da segunda revolução industrial para os mecanismos automáticos das TIC. Por essa razão, milhares de milhões de trabalhadores assalariados são despejados dos locais de trabalho, outros tantos são objecto de reciclagem e formação profissional, enquanto que aqueles que pretendem trabalhar são constrangidos a obter novas qualificações e competências face às exigências de flexibilidade, polivalência e empregabilidade ditadas pelos mecanismos de concorrência e de competição no mercado de trabalho à escala local, regional, nacional e mundial.

Os custos de produção e, logicamente, todas as actividades económicas que integram a produção de bens e serviços são cada vez mais baseados em informação e comunicação e a sua natureza substantiva é, predominantemente, imaterial. Em termos espaço-temporais, os actos de produção coincidem cada vez mais com os actos de distribuição, troca e consumo. O tempo real do tempo virtual. A generalização de redes sociais de tipo informal e espontâneo subvertem, de forma inaudita, o espaço-tempo e os custos de produção de bens e serviços inscritos na lógica de regulação normativa do mercado e do Estado, ao ponto de assistirmos à expansão gigantesca da economia informal sustentada e reproduzida pela pobreza, fome, exclusão social, crime, violência, droga e guerra. A economia informal revela-se simultaneamente como sintoma de uma crise inaudita do Estado e do capitalismo a nível mundial e, por outro lado, como sintoma da sua própria perpetuação.

Se quisermos encontrar um denominador comum nesta evolução, verificamos um que é inquestionável: a racionalidade instrumental do capitalismo. A crescente integração da ciência e da técnica nos múltiplos sectores da activiadde económica possibilita que as relações de dominação e de exploração do capital sobre a natureza e sobre o mundo do trabalho sejam potenciadas. O mundo do trabalho é um meio e um objecto privilegiado da grande finalidade do capital: a maximização do lucro. A apropriação do lucro e a sua socialização é, cada vez mais, abstracta e diversificada. Embora saibamos quase tudo sobre o poder das grandes empresas multinacionais e grupos económicos transnacionais nestes domínios, pouco ou nada sabemos das redes financeiras internacionais que dominam o mercado bolsista e financeiro mundial, nem tão pouco o controlo que exercem na sustentabilidade e reprodução dos vários tipos da economia informal.

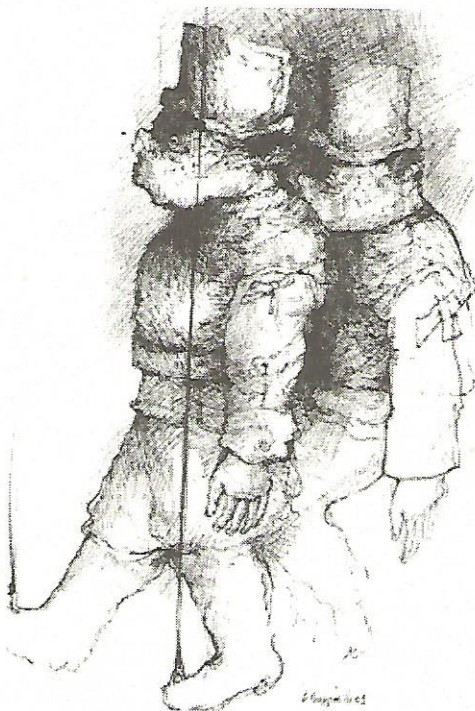
No amplo sentido do termo, estamos perante uma racionalidade instrumental do capitalismo que é cada vez mais abstracta e cada vez mais exterior à vontade dos seus próprios progenitores. Se não fosse essa a tendência actual, não se compreende porque é que a vontade colectiva de todos os capitalistas do mundo não se desenvolve no sentido de tornar todos os potenciais escravos modernos em produtores e consumidores de mercadorias, e por essa via, tornarem-se também escravos modernos da distribuição e da troca de todas as mercadorias que produzem e reproduzem o sistema capitalista. Se conseguissem resolver tal desiderato, todos os potenciais capitalistas do mundo sentir-se-iam realizados nas suas necessidades históricas de dominação e de exploração: maximizavam o lucro e integravam o mundo do trabalho na sua lógica de estabilidade normativa.

O Estado-Nação, por outro lado, evoluiu no sentido de uma crise profunda, cuja perda de legitimidade e funcionalidade junto da sociedade civil está a pôr em risco a sua sobrevivência histórica. Essa crise não é visível somente ao nível da ineficiência da governação assumida pelos poderes jurídico, legislativo e executivo, mas também e sobretudo no carácter cada vez menos representativo da utilidade e funcionalidade das suas políticas sociais nos domínios da segurança social, da previdência, dos subsídios de desemprego, da saúde, da educação e da segurança. A crescente visibilidade social da corrupção e do clientelismo protagonizados pela burocracia profissional e pela burocracia política indiciam um crescente hiato entre as necessidades da sociedade civil e as prerrogativas funcionais dos agentes do Estado. A legitimidade para regular e controlar o contrato social institucionalizado entre a sociedade civil e o Estado é, por tais motivos, cada vez mais frágil.

Por outro lado, o peso estruturante da nova ordem económica mundial imposta pelo poder das transnacionais e das multinacionais subverte e elimina grande parte da legitimidade e funções atribuídas ao controlo e administração dos territórios e da economia confinados às fronteiras e limites do Estado-Nação. Para contrariar esta perda de influência sobre a economia, o Estado-Nação, tal como o conhecemos hoje, tende a desmoronar-se e a transformar-se num Estado mundial.

Perante este quadro de crise generalizada do Estado e do capitalismo, as alternativas societárias que pretendiam realizar o socialismo ou o comunismo revelaram-se frustradas e contraproducentes, na estrita medida em que não só não extinguiram as bases económicas, sociais, políticas e culturais que inviabilizam as aspirações de emancipação social, como, por outro lado, demonstraram-se incapazes de realizar essa tarefa histórica. Os múltiplos anarquismos que fazem da anarquia uma opção de luta para a realização da revolução social - com especial incidência para o anarco-sindicalismo, o comunismo libertário e o anarco-comunismo – estão em crise porque não conseguem estruturar uma acção colectiva suficientemente revolucionária, cuja finalidade é abolir o capitalismo e o Estado.

Com base na actual crise do Estado e do capitalismo, estas correntes bem se esforçam por aplicar os seus princípios e as suas práticas, todavia, embora em alguns países se assista à emergência de alguma visibilidade social, nomeadamente a partir de grupos de jovens, mulheres, minorias étnicas e culturais, estudantes, na maioria dos casos, têm pouca expressão no seio dos trabalhadores assalariados, dos oprimidos e dos explorados que mergulharam no mundo da economia informal, do desemprego, no crime, da precariedade da vinculação contratual, na miséria e na exclusão social. Em minha opinião, esta crise decorre essencialmente da manifesta incapacidade destas correntes em compre-

enderem as actuais características do Estado, do capitalismo e, necessariamente, dos próprios trabalhadores assalariados, dos oprimidos e explorados que dizem defender. Como consequência dessa incapacidade, impotentes e frustrados nas suas intenções de fazer a revolução social, transformam-se em "guetos ou seitas religiosas", vivendo de uma forma dogmática e "revolucionária" a memória histórica de heróis, mitos e bandeiras em que não tiveram participação activa.

No entanto, e por mais paradoxal que possa transparecer, como a anarquia não é um ismo e, portanto, não pode transformar-se numa religião, num dogma ou numa sociedade hipoteticamente finita, a luta pela liberdade e pela emancipação social nunca poderá ser extinta enquanto a natureza subsistir e os indivíduos do planeta Terra continuarem a ser uma unidade indestrutível de essência biológica e social.

Neste amplo sentido, a anarquia é, foi e será sempre a negação do Estado e do capital, mas a sua consecução prática só poderá hipotética e progressivamente ser realizada pelos indivíduos que aspiram à liberdade, à cooperação, à solidariedade e à reciprocidade, sem necessidade de deuses e de amos. Para este efeito, não são necessários os mitos da luta de classes, da revolução social, do mito de que o poder e o Estado só são realidades institucionais exteriores à natureza dos indivíduos e dos grupos sociais que compõem as sociedades.

Podemos já hoje visualizar algumas tendências, embora incipientes, da experimentação social de práticas conducentes à construção de certos tipos de economia que vão no sentido da perspectiva libertária. Refiro-me, concretamente, às experiências que decorrem de algumas cooperativas e associações privadas sem fins lucrativos.

É certo que a grande maioria dessa experiências decorrem, fundamentalmente, da crise de regulação da economia por parte do Estado e do mercado, como são, nomeadamente, os casos de saúde, educação, formação e serviços de animação cultural que integram as actividade económicas no âmbito das comunidades locais. Mas também é verdade que alguns grupos se constituem autonomamente fora dessas vicissitudes de adaptação à crise de regulação do Estado e do mercado, e de forma autogestionária produzem, distribuem, trocam e consomem determinados produtos e serviços que escapam ou procuram fugir das vicissitudes da concorrência e do lucro capitalista e procuram, por outro lado, organizar-se com base nos parâmetros da liberdade, da cooperação, da solidariedade e da reciprocidade. Por outro lado, a sua esfera de acção tende a alargar-se para o exterior das comunidades locais onde estão inseridos, criando, paulatinamente, redes sociais informais e espontâneas, aproximando e identificando produtores e consumidores e, ao mesmo tempo, vão abolindo, progressivamente, as relações sociais baseadas no oportunismo e exploração, no momento da distribuição e troca de bens e serviços.

Para que esta alternativa hipotética de economia libertária se desenvolva no sentido da anarquia é imprescindível que não seja só um mero fenómeno de reacção e de adaptação à crise de regulação económica inscrita nas funções do Estado e do mercado. Neste momento histórico é imprescindível que a anarquia seja difundida como projecto societário emancipalista, mas tendo presente que é sempre um projecto inacabado, porque a liberdade e as pulsões de vida, na perspectiva da anarquia, é para viver todos os segundos, todos os minutos, todas as horas, dias, meses, anos e, como tal, nunca poderá ser objecto de cristalização ou de modelação his-

[illegible]CIAS BIBLIOGRÁFICAS

[illegible] (1984), Proudhon, pluralismo e autogestão, [illegible] Tempos Editora.

[illegible] (1975), A conquista do pão, 3ª edição, [illegible] & Cª Editores.

[illegible] (1989) El apoyo mutuo, 3ª edição, [illegible] Madre Tierra.

[illegible] (2001) Champs, usines et ateliers, [illegible] Phénix Éditions.

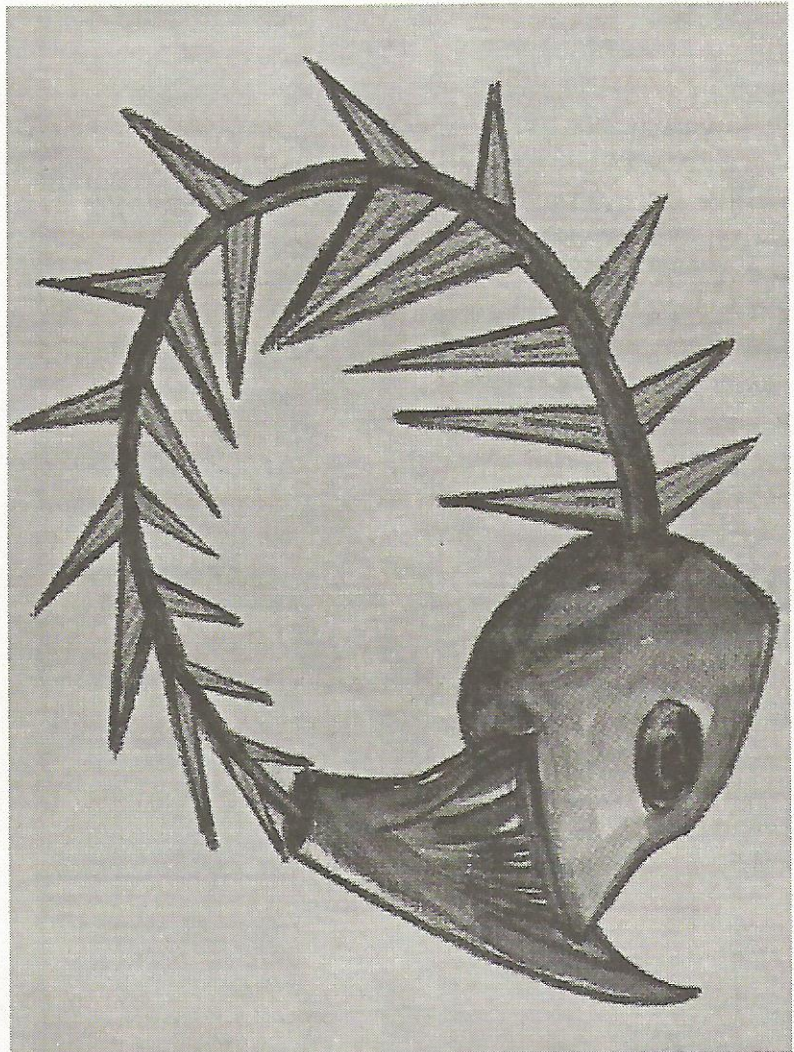
[illegible] (1872), Systèmes des contradictions économiques ou philosophie de la misère, 2 vol., Paris, A. Lacroix, Verboeckhoven & Ce., Éditeurs.

Proudhon, P-J (1996), Do princípio federativo e da necessidade de reconstituir o partido da revolução, Lisboa, Edições Colibri.

Proudhon, P-J (1997), O que é a propriedade?, Lisboa, Editorial Estampa.

Santillán, Diego Abad de (1980), Organismo económico da revolução – a autogestão na revolução espanhola, São Paulo, Livraria Brasiliense Editora.

Santillán, Diego Abad de (1976), Estrategia y Tactica, Madrid / Gijón, Ediciones Júcar.

Stirner, Max (2000), L'Unique et sa propriété, Paris, Édition

"An-Economics"

GUADALUPE SUBTIL

O discurso económico tradicional disseca o rumo da economia do(s) último(s) ano(s) sempre através de números, a maioria das vezes dúbios ou inócuos para quem os ouve ou lê. São frequentes frases como: a taxa de desemprego no ano anterior melhorou; o défice público não pode ultrapassar 2,8% (de quê?) em 2003 porque senão poderemos perder fundos comunitários; os salários não podem aumentar; o investimento no próximo ano terá de ser reduzido devido à recessão económica; os consumidores terão que se conter sob pena de disparar a inflação que se pretende a todo o custo controlada, etc, etc...

Mas afinal em que se consubstanciam todos estes chavões económicos? Tão só num quadro macro-económico que todos os anos é preparado como referência do apregoar das linhas que servirão de "manual" à acção, sempre em conformidade com os interesses que se pretendem defender. Neste contexto, todos os governos governam a partir de um quadro macro-económico que, à falta de palavras convincentes em qualquer discussão, serve para ilustrar o que todos eles desejam fazer. Esse quadro quantitativo, como tantos outros iguais, aparece no recente Orçamento de Estado para 2004 da seguinte forma:

PIB e suas Componentes

Taxas de crescimento reais em %

	2003	*2004*
Consumo Privado	[-1; -1/2]	[0;1]
Consumo Público	[-1 1/2; -1]	[-3/4;-1/4]
Investimento (FBCF)	[-8; -6]	[1;4]
Exportações	[-2 1/2; -3 1/2]	[4 1/2;6 1/2]
Importações	[-2 3/4; -3/4]	[2 3/4;5 1/2]
PIB	[-1; -1/2]	[1/2;1 1/2]

Fonte: OE 2004

Não perceberam nada? Não se preocupem que eles também não percebem, porque apenas falam de taxas de crescimento, escondendo ou desconhecendo muitas vezes o que está por detrás destas taxas de crescimento. Mas vamos ao que interessa...

Em que consiste dizer que o consumo privado em 2003 vai situar-se entre menos um e menos meio por cento e que em 2004, então sim, vai subir um bocadinho podendo ficar entre zero e um por cento? Não é ridículo afirmar que os consumidores em 2003 irão comprar menos coisas que em 2002 e que em 2004 vão comprar um bocadinho de mais coisas que este ano? Que consumidores consideram eles e que coisas são consideradas no agregado do consumo privado? São sempre consideradas as coisas que são compradas (o lado da procura) e as que são vendidas (o lado da oferta). No lado dos que compram, é considerado relevante para o agregado consumo privado:

- O número de automóveis vendidos (não sei se novos ou se velhos, já que um carro pode ser num ano vendido 3 vezes, por exemplo) – pressupondo-se que quanto mais carros se vendem mais se consome e melhor estará o consumidor. Saliente-se que esta informação é fornecida em exclusivo pela ACAP, o que pressupõe não serem incluídos os carros vendidos directamente;
- O índice do volume de negócios no comércio a retalho, quer o índice geral, quer o índice de negócios de bens alimentares e não alimentares. Neste caso, penso que o INE só inquire as grandes superfícies, ficando de parte todos os negócios feitos fora desta categoria;
- O indicador de confiança dos consumidores, mensalmente realizado pelo INE, não percebendo muito bem para quê, dado ser uma informação qualitativa pouco ou nada utilizada para as linhas traçadas pelos números do quadro anterior.

Como se pode ver, do lado de quem compra é muito escassa a informação utilizada para aferir os níveis de consumo privado, suscitando dúvidas a sua representação numérica. Todos sabemos que se gasta em consonância com o rendimento de que se dispõe e este paralelo nunca é estabelecido. Aliás, na escola uma das primeiras equações teóricas que se aprende (depois da produção (PIB) = consumo + investimento + exportações – importações) é que o consumo "C_t" em determinado período "t" depende de uma constante "a" (nunca se sabe bem o que é, talvez o auto-consumo) e do rendimento disponível "Y_d" ($C_t = a + bY_d$).

Neste âmbito, afim de demonstrar a incoerência da informação divulgada, fizemos o seguinte exercício para o ano 2000. Segundo fontes estatísticas oficiais, no ano 2000 o consumo privado global terá rondado os 69 300 milhões de euros, isto é, todos terão feito compras neste valor. Dado que, segundo o Censos de 2001, em 2000 existiam cerca de 3 654 633 famílias, então em média **cada família** terá consumido neste ano bens num valor aproximado dos 18 962 euros (3 800 contos/ano). Parece muito ou pouco? Nada diz este número porque as médias são o que sabemos e a dimensão das famílias é sempre uma variável importante a reter mas que nunca é considerada. Se é verdade que há famílias só com uma pessoa a consumir, só ela, bens neste montante médio anual, também é verdade que existem famílias compostas de 6 ou 7 pessoas, a gastar este montante ou muito menos ou muito mais. Uma vez mais, tudo depende do rendimento familiar. E aqui os orçamentos familiares (IOF) têm algo a acrescentar (inquérito realizado às famílias de 5 em 5 anos, sendo o último de 2000). Observando os resulta-

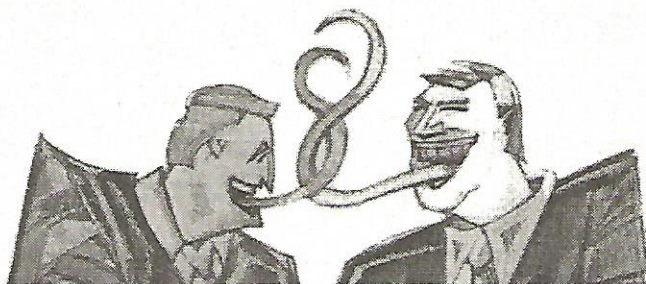
IOF de 2000 é curioso ver que as famílias dizem que no ano 2000 gastaram em média 13 828 euros (logo, 2 772 contos/ano, que é menos 5134 euros do que a média anterior (isto é, menos 1 030 contos/ano).

Ou seja, se o consumo privado oficial dá por família 3800 contos/ano, e as famílias dizem que gastam apenas 2772 contos/ano, onde estará a diferença? Em lado nenhum, porque os números são isto mesmo, nunca batem certo. Se famílias há que podem comprar 3 e 4 carros, outras famílias há que não têm nenhum, a média vem dizer-me que todos têm carro, nem que seja meio carro.

Mas, outra diferença ainda maior é a que se apura do rendimento, porque a quantidade de bens que as famílias compram, resulta do que elas têm de rendimento/receita. Assim, se analisarmos o rendimento disponível no país em 2000, diz-nos o Banco de Portugal que ele era de 80 966 milhões de euros, dos quais 32368 milhões de euros (logo, 40% apenas) eram rendimentos líquidos (sem impostos nem contribuições) do trabalho.

Se repartirmos o rendimento disponível pelo total de famílias existentes em 2000 (segundo o Censos 2001), constatamos que, em média, cada família recebia 22154 euros (cerca de 4441 contos/ano). Parece muito não parece? Pudera, desta forma a análise está enviesada, porque o rendimento disponível tem de ser analisado em duas vertentes distintas: uma que são os rendimentos do trabalho, mas sem os impostos directos e as contribuições sociais, e a outra vertente que são os rendimentos das empresas e de propriedade. No primeiro caso, já vimos que os rendimentos do trabalho em termos líquidos eram, em 2000, cerca de 32368 milhões de euros. Como em 2000, segundo o INE, se encontravam empregadas cerca de 5028 mil pessoas (embora no Censos só 4651 pessoas dissessem que estavam empregadas), então cada uma das pessoas empregadas recebia em média 6436 euros (1290 contos/anos), cifra que difere bastante do global médio apontado antes que andava nos 22154 euros (4441 contos/ano). Por aqui se podem ver bem as diferenças entre os que auferem os rendimentos do trabalho e o consequente consumo a que têm acesso, e os outros tipos de rendimento que não do trabalho que acedem a um consumo maior certamente. A diferença entre os que gastam salários e os que gastam/vivem dos rendimentos é, em média, da ordem dos 15718 euros/ano o que corresponde a 3151 contos/ano.

Este exercício poderia alargar-se ainda mais e mais, números não faltariam para analisar e contradizer. Poderíamos analisar as despesas e receitas das pessoas que se dizem desempregadas, analisar o valor potencial do seu consumo; poderíamos, também, analisar o rendimento disponível por pessoa e não por família, analisar o que corresponde aos "xis" mil milhões de produção, em que consiste a tão famigerada taxa de inflação, etc. Mas, o que se pretendia, apenas, era demonstrar o vazio do discurso político-público, o vazio do que diz quando afirma que o consumo privado em 2003 vai baixar meio por cento ou que em 2004 vai subir meio por cento. Nunca se explica como nem porquê, porque não interessa dizer que será sempre por via da baixa dos rendi-

mentos do trabalho que, como vimos, representam 40% do rendimento disponível e nunca pela via dos outros rendimentos que representam 60% do mesmo rendimento disponível. Aliás, a este propósito veja-se no OE 2004 como o IRC (que é sempre pago pelas empresas) vai baixar de 30% para 25% enquanto o IRS (imposto sobre rendimento do trabalho) vai aumentar, quer directa, quer indirectamente.

E qual o discurso relativo ao consumo público? Aqui as *nuances* são muito curiosas.

Considerando agora o que eventualmente conterá o consumo público, aqui outras tantas questões se levantam. Primeiro, há a considerar que ninguém sabe quantos funcionários públicos existem, tanto os reais (pertencentes aos quadros), quanto os fictícios (avenças, prestações de serviços especiais, recibos verdes, e outros). Logo, neste caso, será muito difícil calcular médias seja do que for, quer das despesas, quer das receitas, o que até convém não ser possível, porque a sê-lo inviabilizaria o discurso hipócrita do aperto de uns para o engordar de outros.

Mas afinal o que contem o consumo público? Contem, obviamente, as receitas provenientes de todo o tipo de impostos cobrados (directos e indirectos, duplos e triplos de uns, nada de outros, taxas, multas e penalidades várias) e, contem, obviamente, as despesas que os consumidores públicos (mais de 600 mil??) realizam em prol do desenvolvimento do País. Segundo as fontes oficiais, em 2000 ter-se-ão arrecadado mais de 38 809 milhões de euros e gastaram-se mais de 40 095 milhões de euros (mais 1 286 milhões do que aquilo que se conseguiu ir buscar aos contribuintes). Ora se os consumidores privados não apresentam défices nas suas contas anuais, como é que os consumidores públicos o podem fazer? Onde conseguirão obter mais 1 286 milhões de euros para gastar se os não receberam dos impostos? Através da emissão de títulos de dívida subscritos pelos particulares que tudo fazem para ajudar o Estado, o qual coitado (!) sem verbas não pode desenvolver o país. É sempre este valor extra que todos os anos o Estado precisa de ir buscar para além dos aumentos de impostos que já prevê arrecadar em cada ano. Ora é precisamente este valor que corresponde ao famoso défice (em sentido lato), o qual dividido pelo PIB (produção total do país) constitui o tão famoso objectivo anunciado e imposto publicamente de não ultrapassar os 2.8% ou 3% do dito PIB.

Para qualquer pessoa, quando ouve apregoar que não podemos ir mais além dos 2.8% ou de 3% do PIB como défice, parece chinês porque uma vez mais é um número que é atirado com sendo o "salvo conduto" da seriedade e importância do país. Mas na verdade o que é que se está a pedir a todos, todos os anos? É que se possa gastar mais do que se prevê arrecadar, é pedir a todos que em vez de pagarem apenas "xis" em impostos, paguem mais qualquer coisinha que não é muito, porque senão o dinheiro para o Estado não chega para desenvolver mais o país (o país ou o seu estado pessoal?). A verdade é que todos os anos os governantes dizem que é preciso não abusar da boa vontade dos que pagam, daí apregoarem a meta económica de 2.8% ou 3% como algo vital para o país, mas...depois precisam sempre mais e mais do que esta parcela.

Em suma, o consumo público vai sempre para além do rendimento que a Administração consegue subtrair a todas as pessoas (directa ou indirectamente), o que não acontece com a maioria das famílias (que nem capacidade de endividamento tem, isto apesar de tanto falarem deste endividamento familiar. O que acontece é que o endividamento foi e é concedido

quem tinha e tem capacidade para o fazer, a famílias cujos rendimentos não resultam certamente só do trabalho).

E no agregado investimento, o que é, em geral, contabilizado? O investimento produtivo? Ou o investimento reprodutivo/lucrativo? Fiquemo-nos mais este último caso. No investimento, os números que são considerados resultam, de forma resumida, a: vendas de cimento e aço; a volume de obras promovidas e adjudicadas; a licenças concedidas pelas câmaras para construção; aos empréstimos bancários concedidos aos particulares para compra de casa (como se isto fosse investimento e não a única alternativa que existe para ter um tecto); as exportações e importações de bens de equipamento e material de transporte; e pouco mais. E o investimento em educação? É contabilizado como gastos em reparação ou construção de escolas. E o investimento em saúde? É contabilizado como reparação e construção de hospitais. E o investimento em cultura? É contabilizado como subsídios dados à I&D, à criação de Institutos, etc... Ou seja, no investimento é considerado tudo o que é contabilizável/rentável, daí o investimento ser considerado a formação bruta de capital físico (FBCF), só por esta designação se fica com a noção de tudo.

Nos agregados exportações e importações são considerados todos os bens, duradouros e não duradouros, alimentares e não alimentares, objecto de transações internacionais por parte das empresas que a elas procedem. Não sendo agregados políticamente muito utilizados nos últimos anos, é curioso ver no OE de 2004 como o governo espera acelerar as exportações, sendo esta a variável que maior previsão tem de crescimento para 2004 (5.5% face a 2003), o que é espantoso. Não se espera conceder maior poder de compra (maior rendimento) para que aumente o consumo privado, não se espera investir muito mais (sobretudo em áreas como educação, saúde e habitação) a não ser mais do mesmo, serão pois as empresas que terão o comando do País, sendo dada a maior fatia de despesa de investimento ao Ministério da Economia, para conceder subsídios às empresas que se disponibilizem para exportar bens. Isto para além do aumento de verbas, previsto para 2004, em áreas que reforçem o poder de autoridade do Estado como sejam as polícias, a defesa nacional e a justiça.

Em síntese, o quadro macro-económico inicial, que serve sempre de base ao discurso político-público para se justificar sobre o quer fazer e que nunca faz, poderia dar lugar a um quadro diferente e mais perceptível para todos, o qual poderia consistir no seguinte:

Claro que se se utilizasse um quadro destes como porta estandarte de campanhas eleitorais, o mais certo seria ninguém ir às urnas. E o que lá vão fazer senão mandatar, de novo, outros para fazer mais do mesmo? Mas...até seria um bom sinal ninguém votar? Oh se seria!!

Por fim, muito se poderia dizer sobre tantos

Pressupostos	200? a ?00? (i)	Anos seguintes
• Produzir o que faz falta	A analisar (ii)	A prosseguir
• Consumir o que se produzir ou se não se produzir faz falta	A analisar	A prosseguir
• Receber em conformidade com o que se produz	A analisar	A prosseguir
• Distribuir aos que não produzem por impossibilidade (crianças, idosos, deficientes)	A analisar	A prosseguir
• Investir em auto-organização, auto-produção, auto-consumo, auto-suficiência, autonomia, inter e entreajuda, etc...tudo o que se revele "rentável" em termos humanos	Sem necessidade de recursos financeiros	Sem necessidade de recursos financeiros
• Exportar o que excede para quem falta	A analisar	A prosseguir
• Importar o que excede lá e cá nos falta	A analisar	A prosseguir
• Inflação (não faz sentido, porque tudo será por troca directa)	Não analisar	Esquecida
• Taxa de desemprego – sem sentido, todos colaboram	Não analisar	Esquecida
• Taxas de Juro – sem sentido	Não analisar	Esquecida
• Taxa de câmbio – produtos por substituição ou escassez	A analisar	A (re)analisar

Fonte: Utopia

(i) Ano(s) e/ou período(s) para entrar(em) em vigor (um ano? cem anos? milhões de anos?)

(ii) Sempre que se coloca "A analisar", significa que serão os grupos, comunidades e/ou localidades a fazê-lo.

e tantos números que todos os dias de todos os quadrantes são gritados para ilustrar não sei quantas situações do dia a dia. Reconhecemos que só muito superficialmente se abordaram alguns desses números tão "chavões", mas, como se há-de entender, pensou-se apenas tomar o quadro "milagroso" que, por todos os governantes e em todos os tempos, serve de referência a todos os discursos políticos e serve de legitimação da acção política, e demonstrar o seu ridículo.

Limitações do texto? Muitas, sem dúvida, mas os exemplos dados prenunciam o quanto não se diz e se faz, o quanto se faz e não se diz, o quanto se fala sem nada dizer e o quanto se mente para lá continuar. A economia o que é? Sobretudo **an-economics** (no sentido de anti-economia). O que poderia ser? **An-economics** (no sentido de economia libertária). ▣

Economia alternativa: algumas experiências

Mário Rui Pinto

Desde o início da década de 90 que, um pouco por todo o mundo, se multiplicam acções populares no sentido do fortalecimento da autonomia local, de formas organizacionais não-hierárquicas e do uso de metodologias de acção directa, todos princípios caros aos anarquistas. Em consequência e em resposta à hegemonia neo-liberal, corrente económica dominante há mais de vinte anos, estas acções emergentes começaram a desafiar as instituições e organismos responsáveis pela pobreza, exclusão social e destruição ambiental à escala planetária. Uma das formas que assumiu este desafio foi o aparecimento de propostas, experiências e, mesmo, organizações económicas que se pretendem uma alternativa global ao capitalismo ou apenas a alguns dos seus aspectos. Contudo, nenhuma destas propostas ou experiências é intrinsecamente nova. Praticamente, todas têm origem em propostas e experiências anarquistas concretizadas num passado mais ou menos remoto. Seja como for, as suas principais características vão no sentido dos objectivos pelos quais os anarquistas sempre lutaram: extinção da lógica concorrencial e competitiva, que tem como objectivo a maximização do lucro; extinção das estruturas hierárquicas de autoridade, de forma a que a realização das tarefas e funções e o processo de tomada de decisão sejam baseados numa participação democrática e autogestionária; fim da separação entre produtores e consumidores.

O mais detalhado modelo de economia alternativa apresentado nos últimos anos denomina-se Participatory Economics (Economia Participativa), vulgo **Parecon**[1], e foi elaborado por Michael Albert, conhecido activista radical norte-americano, e Robin Hahnel, professor de economia na Universidade de Washington. Com o Parecon "procuramos definir uma economia que distribua de maneira igualitária as obrigações e os benefícios do trabalho social; que assegure o envolvimento das pessoas no processo de tomada de decisão na pro-

porção dos efeitos que essas decisões têm sobre elas; que desenvolva o potencial humano para a criatividade, a cooperação e a empatia e que utilize, de maneira eficiente, os recursos humanos e naturais neste mundo que habitamos. Em resumo: desejamos uma economia justa e eficiente que promova a autogestão, a solidariedade, a diversidade e a igualdade."[2]

O Parecon propõe um modelo económico de onde são banidos não só o mercado e o planeamento central, mas também a hierarquia do trabalho e o lucro. Numa economia participativa, existem conselhos de consumidores e de trabalhadores que coordenam as suas actividades no seio de instituições que promovem o respeito dos valores preconizados. Para se chegar aqui, o Parecon baseia-se na propriedade pública dos meios de produção e no planeamento descentralizado, democrático e participativo, pelo qual produtores e consumidores fazem propostas de actividades e as revêm até à determinação de um plano que se demonstra ser justo e eficiente. Os autores propõem um modelo dito de "preferências endógenas", revolucionando os critérios de avaliação da eficiência económica das instituições da economia actual e dos novos organismos a criar. Assim, os autores aceitam como critério de eficiência económica o óptimo de Pareto, completando-o com os quatro critérios acima mencionados: autogestão, solidariedade, diversidade e igualdade.

As principais linhas de força do Parecon são:

- Existência de conselhos de trabalhadores e consumidores, com tomadas de decisão de forma autogerida, participada e democrática;
- Realização equilibrada das tarefas, que é uma das propostas mais originais do Parecon e que merece um comentário mais alargado;
- Remuneração segundo o esforço desenvolvido por cada indivíduo, o que contraria o princípio tradicional do anarquismo que reivindica remuneração segundo as necessidades;
- Planeamento participativo, que é a solução encontrada pelos autores para substituir quer o mercado capitalista, quer o planeamento central, e que funciona como uma interacção entre os vários agentes para uma melhor distribuição de recursos e rendimentos.

A questão da realização equilibrada das tarefas merece uma explicação mais detalhada. O que os autores propõem com este critério é uma divisão do trabalho, na qual cada indivíduo não tenha apenas uma determinada tarefa para fazer, mas um conjunto de tarefas comparável, do ponto de vista das vantagens e dos inconvenientes, assim como do seu impacto na capacidade do titular tomar parte nas decisões dos conselhos de trabalhadores, a qualquer outro conjunto de tarefas a desempenhar por qualquer outro indivíduo no mesmo local de trabalho. Deste modo, todos os conjuntos de tarefas existentes no seio de uma sociedade, funcionando segundo o Parecon, serão globalmente equilibrados e este princípio será também aplicado nas tarefas a desenvolver fora dos locais de trabalho.

Normand Baillargeon, que realizou uma análise exaustiva a esta proposta, não tem dúvidas em afirmar que o anarquismo constitui a principal fonte teórica da economia participativa[3]. Para ele, a inspiração libertária do Parecon é, simultaneamente, difusa – porque impregna todo o modelo – e explícita – porque algumas das suas características principais foram directamente retiradas da tradição anarquista. Quem ler os dois livros não pode deixar de constatar a afinidade profunda com o que Michael Albert apelida de "valores

[illegible] de Kropotkine", sobretudo o [illegible] de *L'Aide Mutuelle*. "Até ao pre[illegible] parte dos economistas profissi[illegible]ram que a natureza humana, bem [illegible]ologia contemporânea, impedem [illegible]as igualitárias e participativas. Sus[illegible] uma produção eficiente deve ser [illegible], que só un consumo desigual pode [illegible] a uma motivação eficiente e que a [illegible]ão só pode ser realizada pelo merca[illegible] planeamento central e nunca por [illegible]tos participativos. O Parecon é um [illegible]stentado para demonstrar que tais [illegible] são factualmente contestáveis e [illegible]e inaceitáveis [4]". Também é clara a [illegible] de Bakunine na crítica que os auto[illegible] às economias de planeamento cen[illegible] "burocracia vermelha".

[illegible]cas ao Parecon vêm, obviamente, de [illegible]ecções diferentes. Das críticas prove[illegible] de economistas "burgueses" ou mar[illegible] não perderemos aqui tempo. As críticas [illegible]entes dos meios libertários merecem [illegible] e reflexão. Luciano Lanza, por exem[illegible] chama a atenção para o facto de que a [illegible]ão do planeamento participativo não é [illegible], tendo sido já bastante discutida na dé[illegible] de 60. A conclusão para ele é só uma: o [illegible]on irá criar aquilo que ele apelida de "bu[illegible]cia anarquista". Para outros, é a própria [illegible]ência do ideário de Kropotkine que torna [illegible]sto o modelo. Ao adoptarem aquilo que, [illegible]ndo, é uma versão revista e mo[illegible]zada do anarco-comunismo [illegible]potkiniano, os autores [illegible] a reproduzir al[illegible] dos defeitos [illegible]ntados a esta corrente, a saber: abolição total da propriedade individual; centralismo totalitário; escassez de liberdade individual.

Enquanto o Parecon propõe um modelo complexo e completo para dar origem a uma economia nova numa nova sociedade, outras propostas alternativas procuram apenas minimizar alguns aspectos particularmente injustos do capitalismo. Falamos da iniciativa "**Comércio Justo**", que procura minimizar os efeitos das trocas desiguais entre países ricos e pobres, e do **LETS** (Local Exchange and Trading System), sistemas de troca locais que procuram minimizar os efeitos negativos do mercado e das subidas de preços.

O movimento do **Comércio Justo** procura minimizar os efeitos perversos das trocas desiguais entre países ricos e pobres e do alto grau de concentração do comércio mundial nas mãos das empresas transnacionais. Ao contrário do comércio convencional, que considera apenas critérios económicos, o Comércio Justo rege-se também por valores éticos que incluem aspectos sociais, laborais e ecológicos. Deste modo, pretende-se que os camponeses e pequenos produtores de países pobres tenham condições para uma vida mais digna; que os consumidores tenham acesso a produtos de qualidade, com a garantia de que foram respeitados os direitos dos trabalhadores e o meio ambiente e que haja uma ligação mais directa entre produtor e consumidor.

Este movimento iniciou-se em meados dos anos 60, tendo a primeira loja aparecido na Holanda em 1969. Em 1973, importou-se pela primeira vez

café no circuito do Comércio Justo proveniente de cooperativas da Guatemala. Em meados dos anos 80, iniciou-se a venda de produtos justos nos circuitos comerciais convencionais. Em Portugal, a primeira loja abriu em Amarante apenas em 1999. À entrada do século XXI, já existiam na Europa mais de 3 mil lojas espalhadas por 18 países; importam-se produtos de mais de 800 organizações em 45 países do "Sul" e estima-se que cerca de 5 milhões de pessoas nestes países beneficiam desta forma de cooperação.

Os principais critérios pelos quais se rege esta iniciativa são os seguintes:

- Ajudar os produtores dos países do "Sul", comprando produtos locais que serão depois vendidos nos países do "Norte" a preços justos;
- Dar autonomia aos produtores, evitando intermediários desnecessários nas trocas comerciais;
- Estabelecer relações comerciais de longo prazo, sem preocupações especulativas e livres das oscilações do mercado, com pré-financiamento da produção até 60% e definição do preço em conjunto;
- Promover a gestão participativa, a nível da tomada de decisões e do funcionamento democrático;
- Existência de projectos comunitários, já que é obrigatório que parte dos lucros obtidos sejam utilizados na satisfação das necessidades básicas das comunidades locais;
- Consumo responsável, com a obrigatoriedade de existir informação sobre o produto e sua origem;
- Todas as actividades têm de respeitar o meio ambiente e não utilizar trabalho infantil ou prisional;
- Igualdade salarial entre homens e mulheres;
- Respeito pelos direitos sindicais dos trabalhadores.

Sociologicamente, pode-se dizer que a esmagadora maioria dos produtores envolvidos neste circuito alternativo vivem nas zonais mais pobres da América Latina, África e Ásia, englobando famílias, pequenas e médias cooperativas, grupos de mulheres, oficinas de deficientes e aldeias comunitárias. Trata-se, portanto, de produtores que, por razões económicas e geográficas, não têm peso negocial para obterem um preço justo no mercado tradicional ou, muitas vezes, nem sequer têm acesso a este mercado. Curiosamente, no entanto, têm-se criado nestes últimos anos, em países de grande continentalidade e com clivagens internas acentuadas como o Brasil, o Canadá e os EUA, circuitos de Comércio Justo sem recurso à exportação.

Com a expansão geográfica do Comércio Justo, verifica-se obviamente um aumento na variedade dos produtos postos à disposição dos consumidores. Actualmente, existem três grandes grupos constituídos por produtos alimentares, têxteis e artesanato. Os circuitos de comercialização estão definidos: as relações entre os produtores e as Lojas de Comércio Justo são feitas por intermédio de empresas importadoras que compram aos produtores, colocam nas lojas e têm também a obrigação de promover o movimento e fiscalizar a aplicação dos critérios pelos quais este se rege. A gestão/propriedade das lojas é diversificada, podendo pertencer a ONG's, a particulares ou às próprias empresas importadoras. Os resultados são claros: a experiência europeia diz-nos que o preço ao consumidor de alguns produtos é ligeiramente mais caro do que os produtos tradicionais, mas o preço ao produtor é substancialmente mais elevado.

Algumas críticas são feitas a esta iniciativa, umas mais pertinentes que outras. Dentre as críticas que merecem uma certa reflexão, encontra-se a que diz respeito ao papel eventu-

nefasto que as empresas importadoras, entretanto já transformadas em multinacionais, poderão vir a ter na definição dos preços e no controlo dos circuitos. Existem, neste momento, três grandes empresas importadoras: Max Havelaar (holandesa), Transfair (alemã) e Fairtrade (britânica). No entanto, como os princípios de actuação do movimento obrigam a uma grande transparência nas acções e à existência de mecanismos de controlo (relatórios, selos de garantia, etc.), talvez não venha a ser possível o desvirtuar dos objectivos. Ainda relativo a estas empresas, outras questões importa colocar. Como é que se organizam internamente? Têm modelos de organização interna diferentes das empresas capitalistas? Ou existe a mesma lógica de hierarquia formal? Têm trabalhadores assalariados? Qual é o nível de diferenciação salarial? Outras duas críticas são feitas pelos ecologistas: o Comércio Justo não apoia a diversidade agrícola nem a agricultura de subsistência local, antes promovendo a agricultura mono-produto para exportação. A estas críti-

Em Portugal, uma das associações que dá vida ao projecto de Comércio Justo é a **Cooperativa Mó De Vida**. Fundada em Abril de 2002, com apoio do Instituto António Sérgio, este projecto partiu da iniciativa de sete pessoas, criando dois postos de trabalho a tempo inteiro. As restantes cinco pessoas trabalham a tempo parcial e na base do voluntariado.

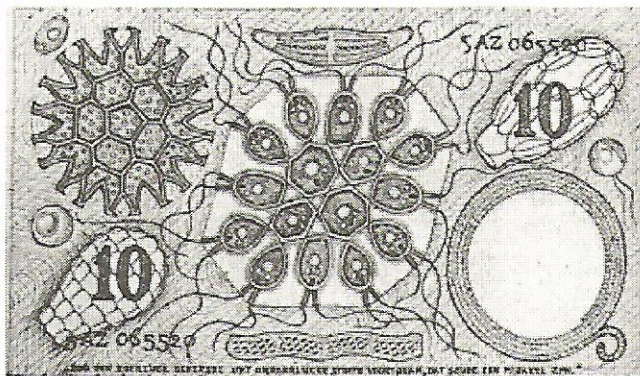
Com o estatuto de cooperativa de consumo, a Mó de Vida funciona nas instalações da Cooperativa Pragalense, que integra a Pluricoop. Nas suas instalações existe uma **Loja de Comércio Justo**, inaugurada em Maio de 2003, aberta de 2ª a 6ª das 12 h às 21 h e ao Sábado das 10 h às 20 h, e onde se podem comprar produtos alimentares, artesanato, livros e roupa. Para além disto, funcionam ainda *ateliers* de música e dança, encontros, debates, etc.

Juntamente com outras Associações ligadas a modos de vida alternativos, e com as quais fundou a rede NOV'ELO, anima um Encontro/Feira que se realiza no 2º sábado de cada mês e onde se podem comprar, vender ou trocar artesanato, produtos biológicos e alimentares justos, livros, etc.

Com os mesmos objectivos de Comércio Justo da Mó De Vida, existem em Portugal outras cooperativas/associações com lojas em Amarante, Barcelos, Faro, Lisboa, Porto, Granja de Ulmeiro, Peniche e proximamente em Coimbra.

Contacto:
Cooperativa Mó De Vida
Calçadinha da Horta, 19
2800-564 Pragal, Almada
Telef. : 21 2720641
E-mail: modevida@sapo.pt
Web site: http://planeta.clix.pt/modevida

cas respondem os defensores da iniciativa com o argumento de que a diversidade existe e que se promove o mais possível a transformação local dos produtos para evitar a dependência e criar valor acrescentado. Finalmente, em relação ao anarquismo, este movimento também não é particularmente inovador. As experiências de relacionamento directo produtor/consumidor vêm de longe, bastando recordar o que se passou em França, por exemplo, a nível do relacionamento entre as colónias e as escolas anarquistas do início do século XX e os sindicatos.

Iniciado em 1983 na região de Comox Valley, British Columbia, no Canadá, foi no Reino Unido que o **LETS** atingiu a sua maior divulgação. Desde que o primeiro esquema foi criado, na cidade de Norwich, em 1985, que não parou de aumentar. Em 1993, estavam registados 45 grupos envolvendo cerca de 4000 pessoas, para em 1995 atingir 350 grupos agrupando cerca de 50 mil pessoas. Embora esta taxa exponencial de crescimento não poder continuar indefinidamente, foi considerado como o mais poderosos desenvolvimento socio-económico do nosso tempo. Trata-se de um sistema que associa pessoas de uma localidade que concordam em comprar ou vender bens ou serviços, utilizando, para o efeito, uma moeda ficcional em vez do equivalente em dinheiro real. No Reino Unido, esta moeda ficcional teve vários nomes, por exemplo, *Acorns* na localidade de Totnes, *Strouds* em Gloucestershire ou *Links* em West Wiltshire. Em Portugal está generalizada a denominação *Trocal*.

No fundo, quantos mais membros aderirem, mais bens ou serviços poderão ser trocados. Os bens ou serviços estão listados e circulam periodicamente entre os membros. A actividade começa quando um membro contacta outro membro que está a oferecer algum bem ou serviço que ele quer. Quando a transacção estiver completa, o comprador passa um "cheque" ao vendedor. Estes cheques são passados ao membro encarregue da contabilidade que faz um registo de todas as transacções e periodicamente envia aos membros um registo da sua conta. Com o alargamento das transacções a vários bens e serviços e a outros membros, está-se a criar "poder de compra" entre os associados que passam a ter acesso a produtos que, no mercado normal, não poderiam adquirir. Curiosamente, uma análise feita no Reino Unido ao tipo de transacções efectuadas concluiu que são mais os serviços trocados ou vendidos que bens alimentares. Tudo pode ser vendido ou trocado, desde lições de alemão a tomar conta de crianças ou fazer tapetes.

As principais características destes esquemas de trocas são:

- Não ter como objectivo o lucro;
- Não ser obrigatório trocar;
- Obrigatoriedade da informação contabilística estar disponível para todos os membros;
- A moeda ficcional ser igual em valor à moeda nacional;

- Não serem cobrados ou pagos quaisquer juros.

Uma questão fundamental neste processo é a definição do "preço" do bem ou serviço que vai ser oferecido. Não existe um critério geral e único. Verifica-se que nalguns grupos, essa definição é deixada ao critério único do produtor do bem ou do prestador do serviço; noutros grupos, o preço final é definido por acordo directo entre vendedor e eventual comprador; noutros ainda, o preço final prevalecente é o do número de horas de trabalho necessário à sua produção ou realização.

Também aqui as semelhanças com uma antiga experiência anarquista é por demais evidente. Falo da célebre "Loja do Tempo" que Josiah Warren, anarco-individualista norte-americano, abriu em 1827. As vantagens do LETS são notórias, nomeadamente em comunidades atingidas pela crise e pelo desemprego. Mesmo nessas comunidades, existe sempre um excesso de bens que algumas pessoas não têm poder de compra para adquirir. Como escreve Colin Ward "o paradoxo é que em comunidades pobres ou com altos índices de desemprego, há muitas pessoas com competências e energia para vender, e ninguém consegue comprar"[5]. Com estes esquemas locais, esta situação é ultrapassável. No entanto, algumas críticas são feitas ao LETS, nomeadamente pela opção de criar uma moeda ficcional alternativa, em vez de tornar possível um esquema que permitisse o fim do dinheiro. Também se questiona se o indiscutível sucesso em tempos de crise terá continuidade em tempos de maior desafogo económico. ▣

NOTAS

1. Albert, M. e Hahnel, R., *The Political Economy of Participatory Economics*, Princeton: Princeton University Press, 1991; *Looking Forward: Participatory Economics for the Twenty First Century*, Boston: South End Press, 1991; "Participatory Planning", Science and Society, Spring 1992.
2. Albert, M. e Hahnel, R., *The Political Economy of Participatory Economics*, Princeton: Princeton University Press, 1991, p. 7.
3. Baillargeon, N., "Une proposition libertaire: l'économie participative", Agone, Vol. 2, nº 1, 1999, pp. 159-176.
4. Albert, M. e Hahnel, R., obra citada, 1991, p. 4.
5. Ward, C., "Learning about LETS", Londres: The Raven, nº 31, Autumn 1995.

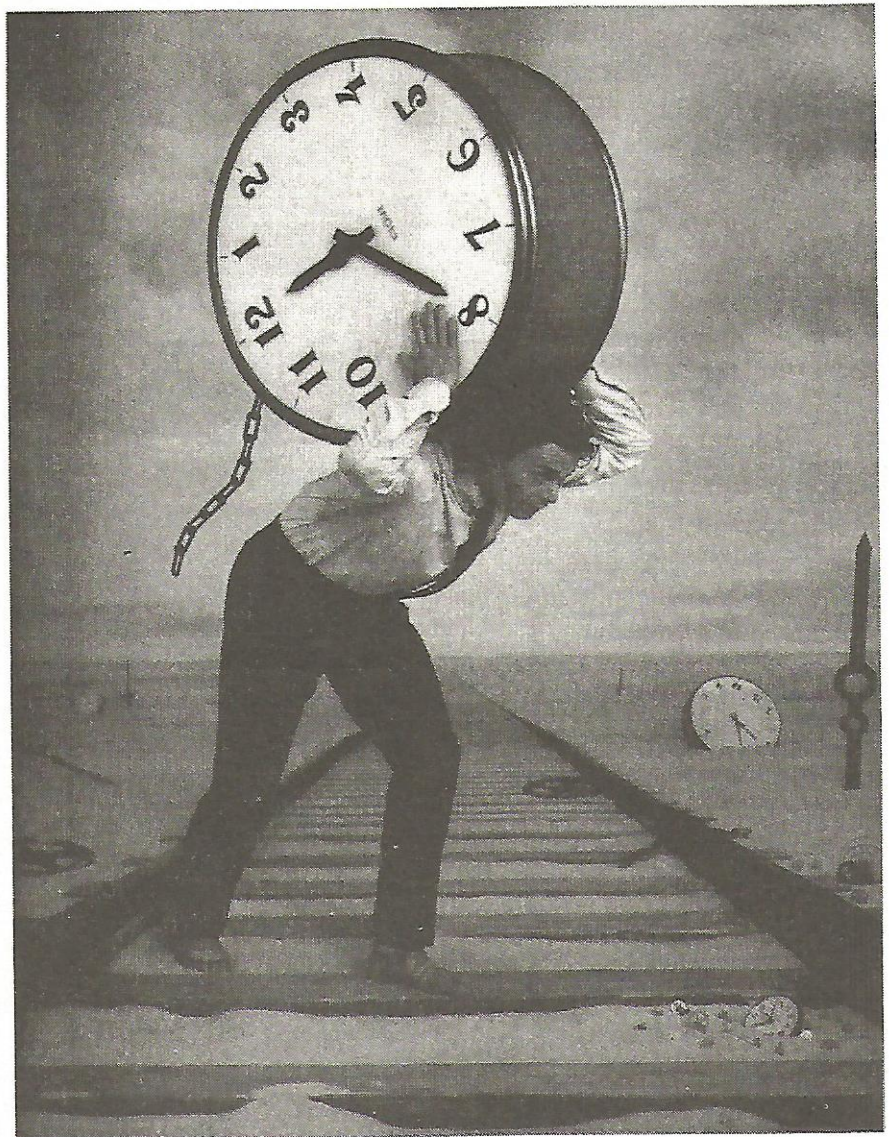
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Albert, M. e Hahnel, R., *The Political Economy of Participatory Economics*, Princeton: Princeton University Press, 1991.

CIDAC, *Comércio Justo, Perguntas & Respostas*, Lisboa: CIDAC, 2001;

Sculthorpe, Harold, "LETS: Local Exchange and Trading Schemes", Londres: The Raven, nº 31, Autumn 1995;

Ward, Colin, "Learning about LETS", Londres: The Raven, nº 31, Autumn 1995;

Welsh, I. e Purkis, J., "Redefining anarchism for the twenty-first century: some modest beginnings", University of Glamorgan: Anarchist Studies, vol. 11, nº 1, 2003;

As «Lojas do Tempo» de Josiah Warren

KENNETH REXROTH (*)

De todas as pessoas notáveis que se associaram à comunidade *Nova Harmonia*, a mais notável foi sem dúvida Josiah Warren. Se tivesse sido um general, político, ou um capitalista, ter-se-ia tornado, certamente, um dos americanos mais famosos do seu tempo. Era um homem genuinamente universal — músico talentoso, tocava vários instrumentos, especialista em vários ofícios, importante inventor, economista, filósofo, e fundador do anarquismo individualista americano — pelo menos enquanto movimento, uma vez que Thoreau era individualista demais para ser o fundador de um qualquer movimento.

Warren nasceu em Boston em 1798 da famosa família Pilgrim. Pouco se sabe do começo de sua vida, mas na sua adolescência ele já ganhava dinheiro como músico profissional. Aos vinte casou-se e migrou para Cincinnati, a capital da fronteira, onde trabalhou com uma orquestra, como maestro e professor de música. Como a gasolina e sebo eram escassos, ele inventou um abajur que queimava banha que produzia uma iluminação melhor; logo montou uma fábrica de lâmpadas tornando-se um homem bem de vida. Em 1825 vendeu a fábrica e acompanhou Owen e os primeiros colonos de *Nova Harmonia* onde se tornou o líder da banda e professor de música na escola — as duas únicas instituições que funcionaram bem na *Nova Harmonia*. Ele também exerceu a função de supervisor e conselheiro técnico geral. Além disso, foi uma das poucas pessoas na colônia com algum conhecimento ou prática em mecânica. Sua filosofia sempre tinha sido a de que o melhor modo para entender um processo era através da prática. Na *Nova Harmonia* começou a se interessar pela técnica de impressão. Em 1827, com a desintegração de *Nova Harmonia*, retornou para Cincinnati. De todos os colonos, era o único, pelo menos numa posição de destaque, que parece ter aprendido qualquer coisa com essa experiência. A maioria deles, como Frances Wright, ficaram condenados a repetir os mesmos enganos e loucuras em repetidos desastres.

Quase todos os críticos de *Nova Harmonia* disseram que o que faltava era uma forte liderança, disciplina, e compromisso — um governo forte. Warren tinha chegado a uma conclusão diametralmente oposta. *Nova Harmonia* sofria de um desordenado exercício de liberdade e da instabilidade da autoridade de Owen. De acordo com princípio do *like cures like*, ele estava convencido de que a base de todas as futuras reformas precisava ser a mais completa liberdade individual. *"O homem busca a liberdade como o ímã busca o polo ou a água o nível"*, escreveu, *"e a sociedade não pode ter nenhuma paz enquanto todos seus membros não forem realmente livres"*. Mas tal condição não era possível sob as ideias e formas de organização vigentes na sociedade. Novas visões teriam que substituir as visões do passado. Para a nova sociedade futura eram necessários novos princípios. O primeiro dos quais era uma "individualidade individual". A soberania de todo indivíduo tinha que ser sempre inviolável. Todos seriam necessariamente livres para dispor de sua pessoa, de seu tempo, de suas posses, e de sua reputação da forma como melhor lhes agradasse — mas sempre *às suas próprias custas*.

Warren tinha desenvolvido um sistema econômico acessível baseado na teoria do valor do trabalho. No princípio adotou uma interpretação mais rígida, algo semelhante à teoria de Marx, ou até mesmo como a teoria de Engels da força de trabalho como algo distinto do trabalho em si — onde todo tempo de trabalho era considerado equivalente. Depois, aprendendo a partir daquilo que era em certo sentido uma experiência científica controlada passou a acreditar numa limitada escala de valores baseada na habilidade. Warren tinha uma mente de cientista e de inventor. Ele pôs imediatamente em prática as idéias que tinha desenvolvido a partir das experiências da *Nova Harmonia*.

No dia 18 de maio de 1827, uma data histórica, abriu uma pequena loja geral na esquina da rua Cinco com a rua Elm em Cincinnati, a que chamou de *Equity Store (Loja da Equivalência)*. Assim que as pessoas descobriram sua loja tornou-se o negócio de varejo mais popular da cidade, ficou famosa como "loja do tempo", pelo seu método de calcular os preços. O preço era baseado no princípio da troca igual de trabalho, medido pelo tempo gasto no fabrico e trocado por outras espécies de trabalho. Todos os bens estavam marcados com seu custo mais elevado, usualmente cerca de quatro por cento. Este foi, o primeiro negócio na forma de *self-service*. O cliente escolhia o que queria, ia até ao caixa, que calculava o tempo gasto no seu fabrico, e o cliente pagava por ele, por exemplo, segundo a fórmula: "devo a Josiah Warren trinta minutos de trabalho na carpintaria, John Smith", ou, "devo a Josiah Warren dez minutos de trabalho de costura, Mary Brown".

Os clientes pediam as coisas que precisavam, e que eram expostas a cada manhã. Os artífices e fazendeiros traziam seus bens conforme a lista de necessidades e trocavam-nos por outros bens ou por notas de trabalho, de acordo com a lista de custo e tempo de trabalho para todos os artigos relacionados. Além desses simples princípios não havia praticamente nenhuma outra regra ou regulamento. A loja funcionou automaticamente como um mercado cooperativo para compradores e vendedores e como uma bolsa de mão-de-obra e uma agência de emprego. A primeira semana movimentou apenas o valor de cinco dólares em negócios, mas em pouco tempo a loja já estava prosperando. Uma coisa notável é que os artesãos e profissionais altamente qualificados estavam dispostos a trocar seu trabalho

nesta simples base de tempo, embora posteriormente Warren modificasse um pouco este seu mecanismo. A loja veio também a funcionar como uma caixa de crédito sem juros, e empréstimos em trabalho, em mercadorias e eventualmente em dinheiro, se absolutamente necessário, era feito sem juros e nenhum outro encargo senão o custo da mão-de-obra aplicada. Warren pôde enfim embarcar na aventura de uma cooperativa de propriedade real, baseada em fundos de trabalho, dinheiro, e custo em tempo. Todas estas coisas ocorreram quando Pierre Joseph Proudhon, geralmente considerado como o fundador do anarquismo, do mutualismo, e da bolsa de mão-de-obra cooperativa, ainda era uma criança. Warren não apenas antecipou Proudhon, como também foi um pensador e um escritor bem mais perspicaz, e um homem que testava todas suas teorias na prática. Marx tinha razão sobre Proudhon, ele foi um pensador e um escritor confuso, bem longe de ser um homem prático.

Depois de três anos do bem sucedido funcionamento da Loja do Tempo, Warren decidiu que tinha provado seu ponto de vista, a experiência científica tinha confirmado a hipótese, e em 1830 ele encerrou o negócio e foi para New York trabalhar com Robert Dale Owen e Frances Wright no *The Free Inquirer*. Mas, aproximadamente seis meses depois retornou a Ohio. Nos anos seguintes tentou fundar comunidades que nunca foram em frente devido a fatores alheios à sua vontade. Abriu outra "loja do tempo" em New Harmony, e paralelamente, desenvolveu lucrativas invenções em impressoras, culminando com a primeira impressora rotativa. Em 1847 assumiu a liderança de um falanstério *fourierista* em Ohio, a aproximadamente trinta milhas de Cincinnati, que ele designou de Utopia e que funcionou aproximadamente por quatro anos até que os colonos o venderam com lucro e migraram para Minnesota, nunca mais se ouvindo falar deles.

Em 1850 Warren transferiu-se para a cidade de New York e uniu forças com Steven Pearl Andrews, que sera o maior propagandista dos princípios de Warren. Estes incluíram a soberania do indivíduo, custo como limite de preço (?), comércio eqüitativo, e eventualmente o banco mútualista: por outras palavras, uma teoria bem-desenvolvida do anarquismo individualista ou mutualismo que sobreviveria como um pequeno movimento até o século XX, e que funcionou bem melhor

Comunidade Nova Harmonia

como uma teoria geral de livre associação do que o sistema semelhante de Proudhon. No mesmo ano Warren, Andrews, e outros iniciaram a comunidade *Tempos Modernos*, agora chamada de Brentwood, em Long Island, aproximadamente a quarenta milhas de New York. Devido aos princípios de Warren, é fácil confundir *Tempos Modernos* com uma iniciativa de tipo cooperativo. Cada família possuía sua própria casa e não havia qualquer forma regular de governo. Onde *Nova Harmonia* tinha falhado, devido a sua política de portas abertas e a longa luta entre a autoridade de Owen contra o partidarismo de excêntricos e parasitas, *Tempos Modernos* de Warren resolveu estes problemas ignorando-os, sem exercer nenhuma autoridade. Os excêntricos e vagabundos vinham, mas em pouco tempo iam-se embora. O comunismo de consumo foi assegurado por uma "loja do tempo", mas a colônia nunca pôde alcançar o comunismo de produção exceto na agricultura. Nunca havia capital suficiente para começar um negócio industrial próspero. Uma fábrica de papelão foi criada e teve bastante êxito por alguns anos mas foi fechada durante a crise financeira de 1857. A colônia realmente nunca morreu, mas lentamente perdeu seu brilho para tornar-se uma aldeia modelo no subúrbio de New York. Na sua velhice Warren mudou-se para Boston e lá morreu em 1874 com 76 anos. Nos anos seguintes o movimento que ele fundou embora pequeno foi de significativo valor para o radicalismo americano. A voz principal do anarquismo individualista e do mutualismo foi Benjamin R. Tucker, autor de *In Place of a Book, by a Man too Busy to Write One, [Em Lugar de um Livro, por um Homem muito Ocupado para Escrever Um],* a melhor exposição do anarquismo individualista, cujo jornal *Liberty* durou até ao século XX; os princípios de organização comunitária de Warren foram adotados, embora com algumas modificações, por várias aldeias comunalistas tanto na Grã-Bretanha como na América. Algumas associações bancárias mutualistas sobrevivem até aos dias de hoje. ▣

* Capítulo do livro do poeta libertário americano Kenneth Rexroth (1905-1982), *O Comunalismo. Das Origens ao Século XX*. Disponível no sítio: [http://www.bopsecrets.org/rexroth/index.htm].

Das paixões humanas "residuais" aos interesses económicos "derivados"

GUADALUPE SUBTIL

1. No princípio era o verbo....

Se no princípio era mesmo isso, o verbo, no sentido da tentativa de apreensão do meio em toda a sua pureza e inocência, depois...tudo começou a revelar-se bem mais difícil.

Pretendendo ter assimilado ou apreendido algumas leituras efectuadas e tentando esboçar num índice o encadeamento que gostaria de dar às ideias delas resultantes, eis que a dificuldade se impôs assim que o desenvolvimento destas ideias tinha de passar a concretizar-se numa qualquer forma (esta, a escrita). A mesma angústia devem ter sentido "Adão e Eva" quando, depois de lhes ter sido oferecido o "paraíso", nele começam a não saber viver porque.... a complexidade humana se foi impondo ao que, até então, parecia ser simples (viver integrado naturalmente).... Assim me sinto eu! Pensando já não estar tão inculta, nem pura, nas ideias quanto estava antes de me preparar para a realização do presente ensaio, eis que me sinto de novo tão inculta quanto antes, por me aperceber, agora, de que tudo o que penso e quero dizer, já foi melhor dito por outros.

Dissertar de como as paixões humanas foram dando lugar a interesses económicos, ou de como os interesses económicos passaram a subjugar/dominar as paixões humanas e ao que tudo isso conduziu, escrito por mim, não trará com certeza qualquer valor acrescentado a tudo o que tantos outros já escreveram sobre estes temas.

Quando muito posso apenas descrever as ideias que me foram surgindo durante as leituras, sem quaisquer pretensões a ser inovadora, residindo, exactamente, na percepção do pouco que tenho a acrescentar sobre a temática, a grande dificuldade em desenvolver a mesma. Foi por sentir esta enorme dificuldade em abordar de forma medíocre o que outros tão bem fizeram, que tentei encadear o índice da forma que o fiz, quase como que sintetizando nele as ideias que gosta-

ria de desenvolver de forma coerente mas que, reconheço, será muito difícil aprofundar com a mesma coerência.

Como o índice expressa, tentarei descrever, sumariamente, a evolução que as crenças humanas foram verificando (das metafísicas, transcendentais ou religiosas para as materializadas: conquista de territórios, aumento de poder económico e internacional) e das suas consequências até à actualidade.

A era actual, pela incerteza e insegurança a vários níveis de que se encontra impregnada, leva a requestionar (um mundo é uma "requestão" constante) o lugar do humano, do solidário, do religioso, do místico e do mítico, de entre outras forças, como as grandes "molas" impulsionadoras das relações humanas (à escala mundial) no devir (no futuro a médio/longo prazo). Será assim? Serão, por certo, muitas as questões que deixarei como conclusão, mas, como dizia, "no início era (mesmo) o verbo...." agora, impõe-se a acção.

2. De como de uma crença metafísica.....

Na Antiguidade o misticismo, o religioso, assumia o pendor universal das relações humanas. "Criavam-se" deuses segundo as necessidades mais imediatas do homem: sempre que era necessária a chuva e não chovia, inventa-se o deus "chuva" a quem se implorava, pedia, ofertava o quer que fosse para que chovesse. Sempre que algo de "mal" (catástrofes naturais como terramotos, trovoadas, etc.) acontecia, criava-se um deus "bom" a quem se conferiam as capacidades de poder vir a combater as forças do "mal" tranquilizando-se, assim, as comunidades ao crerem que nas vezes seguintes, as consequências de fenómenos semelhantes seriam, por certo, muito menos nefastas.

Foram tantos os deuses criados que já ninguém se lembrará da sua lista exaustiva, mas todos sabemos que, então, as crenças, a fé, em algo transcendental, metafísico, dominavam as relações humanas, tudo tendo desta forma uma explicação, não social, não física, não natural, não económica, mas, antes, divina.

Com a Inquisição, esta crença metafísica é levada ao seu limite máximo, quando em prole de uma divindade se queimam pessoas que se atrevem a discordar do pensamento religioso dominante, pensamento este que se reclamava não apenas religioso (embora a religião fosse a "arma" mais empunhada para o combate de tudo e todos) mas, também, físico, científico, geográfico, económico e outros. Dizer-se à data que o homem seria um descendente do macaco, deveria por certo levar à fogueira, já que a tese única admissível era a de que o homem descendia de "Adão e Eva", ou então e apenas de que o homem era "filho de Deus".

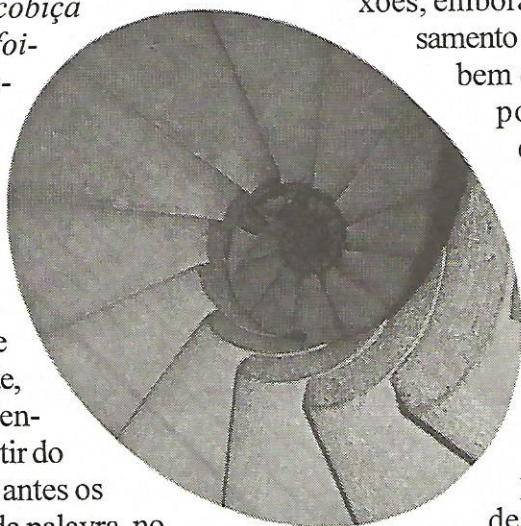
Foi, também com objectivos religiosos que se sentiu a necessidade de descobrir novos mundos onde propagar a palavra de Deus o mais longe possível e onde fosse possível.

Embora esta ideia religiosa (seria mesmo?) fosse a bandeira mais visível para a conquista de novos territórios, que logo foram colonizados por ditos missionários, a outra bandeira não menos visível consistia no alargamento de territórios, hoje e então apelidados mercados, para o escoamento da produção que a nível interno se encontrava saturada. É mais ou menos desta forma (não de forma tão simples nem linear, porque as lutas, guerras e chacinas foram inúmeras) que, **uma paixão pelo divino, pelo além, se transmuta numa paixão terrena, bem aquém e além mar...**

Paixões que antes eram tidas como pecados capitais, como a cobiça, por exemplo, a partir do momento em que «fazer dinheiro» passa a ser considerado «interesse», deixa de

ser, como salienta Hirschmann[1] na passagem "(...) *Nos numerosos tratados sobre as paixões, que surgiram no sec. XVII, não há qualquer indício de mudança na declaração de que a cobiça era a «mais tola de todas elas», ocupando firmemente o lugar, a que havia ascendido em finais da Idade Média, do mais mortal de todos os pecados mortais. No entanto, logo que «fazer dinheiro» passou a ser considerado «interesse» e* ***entrou assim disfarçada, na competição com outras paixões****, a cobiça passou a ser aclamada e foi-lhe atribuído o papel de controlar outras paixões durante muito tempo consideradas repreensíveis.(...)*" (sublinhado meu). Ou seja, se antes havia que camuflar paixões não consonantes com a crença e prática religiosa predominante, (sobretudo na Europa Ocidental), um momento se dá a partir do qual, já não a «paixão» mas antes os «interesses» (e a derivação da palavra, no sentido Paretiano torna-se interessante na medida em que as derivações mais não são do que a materialização/expressão concreta dos "resíduos"[2], estes sim representativos das paixões/sentimentos genuínos) deixam de ser penalizados para serem aceites desde que a sua verbalização se transmute de paixão para interesse.

Se o homem contem em si paixões incomensuráveis e inúmeráveis, por certo que as mais apreendidas serão as que originam os seus comportamentos, daí, na Antiguidade ser perceptível que a "criação e materialização" do divino, místico, religioso, expressasse a paixão humana preponderante de então. Era em torno das divindades mais ou menos materializadas, mas sempre presentes, que as relações humanas decorriam. Outras práticas, como políticas ou económicas, circunscreviam-se, também, ao agrado dos deuses como era o caso das descendências imperiais, já que se acreditava ser, por exemplo, César filho de um Deus e, logo, teriam de ser os seus filhos a perpetuar esta sua divindade na terra.

Sendo a crença metafísica dominante até determinada altura da história, como antes referi, não significa que não existissem outras paixões, embora recalcadas pelo pensamento religioso dominante (se bem que este se permitisse possuí-las e mesmo exteriorizá-las). Neste sentido, se as relações humanas são o lugar certo para expressar os "resíduos"/sentimentos/paixões que a maioria detém, não restam dúvidas que se deu uma alteração profunda nas relações desde o sec. XVII para cá, por via da intensificação das trocas comerciais e porque os homens foram conseguindo exteriorizar outras "paixões" que não exclusivamente transcendentais.

3. Se passa a uma crença materializada.....

A pouco e pouco, os homens vão conseguindo expressar os novos "deuses" que, em simultâneo, passam a adorar. Estes começam a assumir novas e diferentes formas das existentes até então. Paulatinamente vão sendo censuradas pelos colonizadores as antigas formas de exteriorizar as paixões divinas, sendo

(por interesse e necessidade) introduzidas as novas ideias religiosas sobre a materialização das relações humanas, pese embora a maioria das vezes o discurso ser dissonante das práticas. Tanto assim é que, embora se "pregue" que é um pecado mortal roubar (e desta forma não se alcançará o Céu), o roubo não deixa de ser uma prática do quotidiano, já que muitas das "ocupações"/usurpações da terra mais não consistiram do que, nisso mesmo, roubos.

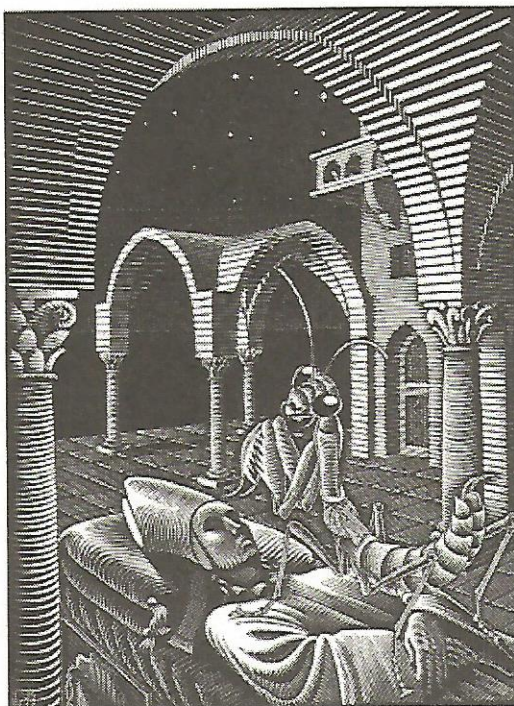
Outra das dissonâncias do discurso pode ser encontrada no princípio religioso que defendia não "se cobiçar as coisas alheias", já que a prática nos diz exactamente o contrário, o alheio torna-se vital à sobrevivência. Também a luxúria, altamente penalizada no discurso, passou a ser a mundivivência de muitos dos que a condenavam.

As novas ideias religiosas, sendo fortemente apregoadas como sendo as que poderiam conduzir a uma vida eterna serena e pacífica, materializavam-se em formas que poderiam ser tudo menos serenas e pacíficas, porque impostas, sobretudo, pelos que as difundiam.

Agora, noções como a propriedade, pública e privada, assumem dimensões impensáveis no passado, o mesmo se dizendo do interesse público e privado. **Se antes era a comunidade o elemento fundamental das relações sociais, agora passa a ser o indivíduo e a sua satisfação pessoal o que prepondera.** Abandonou-se a ideia de que é o bem colectivo que contribui para o bem-estar individual para se passar a defender que é via satisfação individual que se obtém a satisfação/bem-estar colectivo.

A este respeito afirma J. L. Cardoso[3] que "*(...) Na literatura económica portuguesa de finais do século XVIII, contemporânea da projecção europeia da obra dos fisiocratas e já sensível aos ecos da Riqueza das Nações,* ***encontramos sinais inequívocos de uma adesão a alguns dos princípios fundamentais do liberalismo económico. A busca do interesse próprio como factor determinante da acção económica, a construção do bem comum como resultado de múltiplos esforços individuais, a ideia intuitiva de que a afectação mais eficiente dos recursos e de satisfação das necessidades depende fundamentalmente do clima de liberdade ao alcance dos agentes privados, são contributos que consubstanciam essa adesão (...).*** *" (sublinhado meu).* Este excerto é bem a expressão da corrente religiosa/económica que predomina desde então.

As práticas e vivências comunitárias até então prevalecentes (as colectivas) ao serem subvertidas, originam também uma profunda alteração dos valores, crenças religiosas e místicas.

Esta subversão normativa e social não se

observou de um dia para o outro, tendo antes resultado de práticas dissonantes com o discurso, como antes referi. Ou seja, não é por acaso que os valores colectivos deixam de ser reconhecidos como os melhores. Deixam de o ser a partir do momento em que a maioria constata que, quem mais os apregoava como sendo os melhores, eram os que, na prática, menos os respeitavam.

Tendo à data os príncipes o poder que detinham sobre as populações, a tal ponto que "*(...) os príncipes conduzem o seu povo, e os interesses conduzem os príncipes (...)*"[4], natural se tornava que as suas práticas reais fossem as mais rapidamente seguidas, por se crer ser esta a vontade soberana. A desagregação, por esta via, dos valores colectivos tinha, pois, que se dar.

De comunidades coesas, participativas, solidárias, com forte consciência colectiva e identitária, passamos a observar cada vez mais sociedades fragmentadas, egoístas, sem coesão, sem identidade, sem consciência de coisa alguma que não seja a satisfação pessoal/material individual.

4. Tudo por via da transformação das paixões em interesses...

É grande a transformação que se vai operando na exteriorização das paixões, que passam, agora, a ser assumidas e explicitadas, sem pudor, como interesses.

Vindo do indivíduo tudo passa a ser permitido porque "*(...) no particular manejo dos seus negócios se não deve intrometer o governo soberano, antes lhe causará grave dano com as suas incompetentes direcções (...)*"[5].

É a livre iniciativa individual que tem de ser estimulada e incentivada. Será esta a que conduzirá ao bem de todos os indivíduos, logo, a que mais contribuirá para a felicidade de todos.

A paixão dá lugar à razão. Comportamentos racionais, isto é interesses económicos "derivados" (à Pareto) passam a suplantar as paixões humanas "residuais" (também no sentido Paretiano), pois são os interesses económicos "derivados" que maximizarão a utilidade social, ou, pelos menos, serão os que viabilizarão o equilíbrio social, como perfilhava Pareto na opinião de H. Marcuse[6] "*(...) Determinantes para a organização social são os "resíduos" e a sua forma racionalizada: as "derivações" e os "apetites e interesses" cuja expressão os resíduos representam. Resíduos como certas constantes psíquicas socialmente actuantes que "correspondem" a determinados instintos (apetites, gostos, disposições) e interesses simples dos homens, e perfazem o verdadeiro núcleo das "acções não-lógicas" tão socialmente relevantes. As derivações podem ser aproximadamente caracterizadas como racionalizações dos resíduos; (...) Elas actuam fundamentalmente no sentido de "manter o equilíbrio social", ou, mais concretamente, "a persuadir os homens a agir de certa forma que é considerada útil à sociedade"*".

As paixões humanas deixam de ser expressão dos "resíduos"/sentimentos mais profundos do homem em interacção com os outros, para darem lugar a interesses económicos cujas "derivações" já não expressam sentimentos profundos pelos outros, mas tão só interesses particulares que possibilitem a máxima satisfação individual pressupondo, parafraseando Bourdieu[7] que "*(...) o princípio da acção é o interesse económico bem compreendido, e o seu fim o ganho material, estabelecido conscientemente por um cálculo racional (...)*".

A maximização do bem-estar individual primeiro, e por acumulação e só depois, do bem-estar social, passa a ser a nova forma religiosa de as pessoas se relacionarem, deeificando "coisas" e consumos nos quais se deposita a possibilidade de superar toda a insatisfação terrena.

A "coisa" económica, materializada em tudo o que a imaginação humana permite, é reiificada a reguladora por excelência de todas as relações possíveis: humanas, biológicas, científicas, políticas, militares, e mesmo religiosas. Tudo passa a ter o seu preço não se contabilizando mais os custos, custos que vão assumindo, para alguns, níveis incomportáveis, mesmo bem mais elevados que os preços.

Tudo podendo ser mercantilizado, em prole de uma nova paixão designada de "interesse económico", não se olha mais a meios para atingir fins, de tal forma que até o próprio acto de "nascer" passa a poder ser "negociado", não no seio da família, como o era habitualmente mas, sim, individualmente e, por vezes de forma bem egoísta. Neste contexto, é conhecida a notícia de uma mãe que deu á luz um filho cujo embrião se encontrava congelado há mais de dez anos, desde que o pai morreu. Este filho dirá mais tarde o quê? Que o seu pai foi o "Espírito Santo"?.

É a satisfação individual levada ao seu extremo, que não sendo ainda (penso eu) uma "religião" universal conduz, por isso mesmo a um descontentamento que vai sendo cada vez mais difícil de sustentar e mesmo gerir.

5. Que foi originando um enorme descontentamento...

É, por conseguinte, cada vez mais visível o descontentamento de muitos face ao contentamento de tão poucos. São cada vez mais visíveis as consequências da prossecução de uma "religião" materializada em práticas que de religioso nada têm, a não ser nos objectivos conseguidos por muitos dos que dela fazem o seu quotidiano.

Existindo desde sempre, "*(...) na sociologia de Marx, a distinção entre classes, na sociologia de Pareto, a de massas e elite (...)*"[8] , e caracterizando-se as elites "*(...) por aqueles que mereceram boas notas no concurso da vida, ou obtiveram bons números na lotaria da existência «social» (...)*", quase posso parecer determinista ao dar razão a Pareto pela forma como define as elites e, mesmo, a forma como conceptualizou o funcionamento das sociedades afirmando que estas "*(...) se caracterizam pela natureza das suas elites e, sobretudo, das suas elites governantes. (...) Há uma distribuição muito desigual dos bens deste mundo e uma distribuição ainda mais desigual do prestígio, do poder ou das honras ligadas à competição política. Esta distribuição desigual dos bens materiais e morais é possível porque em última análise o pequeno número governa o grande número recorrendo à força e à astúcia. (...)*"[9].

Na actualidade começam a ser cada vez mais visíveis as acções que expressam o descontentamento que muitos vão sentindo com a universalização desta "religião" tão racional que apregoa o indivíduo como o factor de socialização fundamental. Manifestações como as que cada vez mais ocorrem sempre que as "elites" do mundo se reúnem são bem a expressão da negação em professar uma "fé" nas coisas, na matéria e não mais no humano. A hipocrisia "religiosa" tem sido levada a extremos tais, que são já muitos os que não pretendem suportá-la e que não temem dizê-lo.

De alguma forma, as expressões actuais de descontentamento pelo rumo "religioso" que

mundo prossegue, assemelham-se às ocorrências num passado não muito distante quando, em prole da maximização do bem estar colectivo, a elite governante nacionaliza, colectiviza, colonializa e chama a si o governo total de tudo, logo cometendo excessos tais que, originando crises profundas quase que legitimam a retoma do "eu" como o curso económico mais viável a prosseguir, o que é dizer, a retoma do liberalismo como corrente económica dominante desde então.

As profundas alterações técnicas, tecnológicas e científicas, com a sua integração crescente nos processos produtivos cada vez mais racionalizados e racionalizadores foi, gradualmente impondo uma ordem económica e social que, de tão cega no seu percurso individualista maximizador do lucro (e não maximizador do humano), teria mais cedo ou mais tarde que exteriorizar as limitações que continha.

Foi esquecido pelas elites que todo o comportamento humano é imprevisível, que os seus "resíduos"/sentimentos, quer positivos, quer negativos, estão sempre latentes e que a negligência destas características poderia comportar custos irreversíveis. Daí o descontentamento actual preocupar cada vez mais as elites governantes....

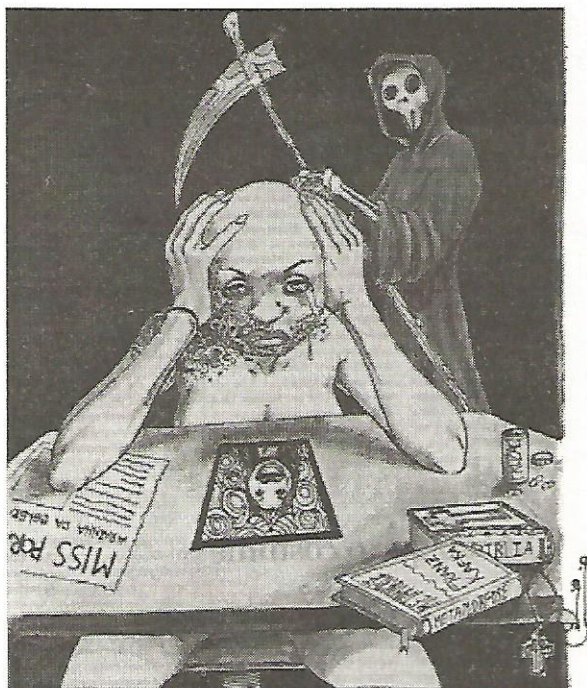
6. Até à actual incerteza e insegurança.....

Face a fenómenos crescentes como os sem-abrigo, sem papéis, desempregados e desempregados de longa duração, os excluídos socialmente, de entre outros, são cada vez mais as vozes que se levantam no sentido de alertar para as alternativas que se têm de criar para superar todo este mau-estar.

São muitas, ainda, as incongruências entre discursos pretensamente humanistas e as práticas liberais que se prosseguem, relembrando a era de alargamento de territórios quando em prole da difusão da palavra de Deus se cometiam enormes barbáries.

Se é bem verdade que as "elites" governantes do mundo, cada vez mais se reúnem em "oração" querendo convencer que irão dar um novo rumo às práticas "religioso-económicas" até aqui por eles prosseguidas, a realidade é que, terminados os tempos de "retiro" nada se altera. Parece cada vez mais difícil travar o curso de um rio que se foi tornando demasiado caudaloso. Será porque não se consegue ou porque não se quer? Será porque não se quer acreditar num "Deus" que se pensa ultrapassado -"o humanismo" - ou será porque se crêem a si próprios como deuses?

O Estado Providência tal qual foi concebido após a segunda Guerra Mundial, tendo conseguido por algum tempo colmatar muito do descontentamento que, à data, se expres-

sava, eis, também que se esgota paulatina e gradualmente pelo enfraquecimento de que foi vítima ao ser o "mercado" apontado como o principal lugar de "culto". As relações mercantis superaram, de facto, as relações humanas e, porque, os mercados são isso mesmo, mercados, parece chegada a hora de estes terem de dar lugar a algo mais que relações mercantis.

7. Que exigem o repensar das relações...

Parece ser cada vez mais urgente repensar de facto as relações humanas. Este início do século XXI parece representar o início do requestionar em que ponto chegámos e para onde queremos ir.

As relações pessoais, humanas, económicas, religiosas e políticas, parecem encontrar-se num momento histórico de transição (mais tarde os historiadores o dirão). O Deus "interesse económico" parece satisfazer cada vez menos crentes, as paixões humanas recalcadas reclamam de novo a sua expressão, mas em que derivarão?

Que tipo de relações se poderão estabelecer no futuro tendo em conta o curso global económico que prossegue ainda? Que significará no futuro rir? Ajudar? Participar? Colaborar? Ser Solidário?

Como dizia o poeta mudam-se os tempos mudam-se as vontades. Que vontades poderemos materializar amanhã que ainda não tivessem sido expressas? Que paixões futuras se materializarão entre os seres humanos? Como tornar socialmente apreensível uma relação humana de bem-estar e confiança?

Será que nada se aprendeu de tudo o que a história tem contado?

Nesta parte final vou conter-me em comentários para apenas questionar o que tantas vezes me salta ao espírito sempre que me descubro cada vez menos crente de tudo e todos.

Como eu, serão com certeza cada vez mais os "fiéis" que por insatisfação da "palavra difundida" se retirarão para pensar nas mudanças possíveis. São difíceis de visualizar mas não impossíveis tendo em conta a capacidade ilimitada da imaginação humana.

Para que as relações sociais se alterem profundamente, será talvez necessário que essas alterações se internalizem, isto é, que sejam apreendidas por um número cada vez maior de pessoas e não apenas por aquelas que têm tido a coragem de manifestar, onde é preciso, o seu descontentamento.

Repensar as relações humanas não pode consistir apenas em cimeiras mundiais onde o futuro de muitos é reflectido por muito poucos. Repensar as relações deixa de ser suficiente pela falta de acção que esse repensar tem demonstrado. Parece ser necessária uma acção consequente, profunda e que se revele consistente e duradoura. Poderá essa acção consubstanciar-se em práticas ...

8. ... Sociais/Humanas como as reguladoras do devir?

E aqui chegada, só posso continuar a questionar o que, eventualmente, permanecerá sem resposta, pelo menos no curto prazo.

Parecendo esgotada a actual forma "racional e económica" que assumem as relações humanas que poderemos, neste contexto, perspectivar no futuro? Que relações se poderão estabelecer que destronem o "Deus Económico" e reponham o "Deus Humano" como regulador de todas as relações mundiais?

Sendo sentimento de muitos de que as pai-

ções humanas continuem a ser residuais, no sentido de Pareto e não no sentido real que lhes tem sido conferido (o de serem secundarizadas pela razão, logo racionalizadas e racionalizadoras do quotidiano), então será necessário alterar profundamente os interesses económicos derivados.

Sendo um País constituído por pessoas, estas não são o que possuem materialmente mas sim o que contêm interiormente. As pessoas não são racionais por natureza, não são *homo economicus* à nascença e, logo, não se relacionam todas elas por interesses económicos, aliás, muito limitativos.

Como convencer as pessoas de que podem retirar mais satisfação das suas relações se estas se basearem de facto nas suas paixões residuais (à Pareto) e não nos seus interesses económicos derivados (à Pareto)?

Como convencer as pessoas de que a paixão leva mais longe que a razão? Que a Paixão é um "resíduo" que não tem de ser exclusiva e compulsivamente materializado na "derivação" económica, existindo outras possibilidades de se "materializar", da mesma forma religiosa e mística, como a afectividade e solidariedade, por exemplo

Como conseguir tornar universal/global o "grito"/hino *Pedra Filosofal* de António Gedeão....

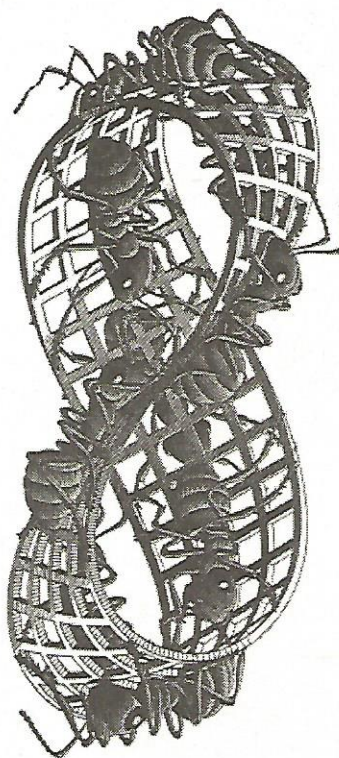
"Eles não sabem que o sonho
é uma constante da vida
tão concreta e definida
como outra coisa qualquer,

....

Eles não sabem, nem sonham,
Que o sonho comanda a vida.
Que sempre que um homem sonha o
mundo pula e avança
Como bola colorida
Entre as mãos de uma criança."

e tornar cada vez mais minotária a Global/Universal Cantata Económica? ▣

BIBLIOGRAFIA

1. Hirschmann, Albert (1997), *"As Paixões e os Interesses"*, Editorial Bizâncio, p. 67
2. Aron, Raymond (1999), *"As Etapas do Pensamento Sociológico"*, Publicações Dom Quixote, Colecção Nova Enciclopédia, 3ª Edição, Janeiro, p. 395
3. Cardoso, José Luís (2001), *História do Pensamento Económico Português*, Livros Horizonte, Temas de História de Portugal, Julho, p. 58
4. Hirschmann, Albert (1997), ibidem, p. 59
5. Cardoso, José Luís (2001), ibidem, p. 59
6. Marcuse, Herbert (1981), *Ideias sobre uma Teoria Crítica da Sociedade*, Zahar Editores, Biblioteca de Ciências Sociais, 2ª Edição, p. 156-157
7. Bourdieu, Pierre (1997), *Razões Práticas: Sobre a Teoria de Acção*, Celta Editora, 1ª Edição, Março, p. 105
8. Aron, Raymond (1999), ibidem p. 439
9. Aron, Raymond (1999), ibidem p. 440

Para acabar de vez com o desenvolvimento

Manifesto do Réseau Européen pour l'Aprés-Développement (rede europeia para o pós-desenvolvimento)

A corrente de pensamento que se refere ao pós-desenvolvimento manteve, até agora, um carácter quase confidencial. No entanto, ela produziu, no decurso de uma já longa história, uma literatura não negligenciável e está representada em inúmeros locais de pesquisa e de acção em todo o mundo.

Surgida nos anos 60, após a "década do desenvolvimento", a partir de uma reflexão crítica sobre os pressupostos da economia e sobre a falha das políticas desenvolvimentistas, esta corrente reagrupa investigadores e actores sociais do Norte e do Sul, portadores de análises e experiências inovadoras nos planos económico, social e cultural. Com o decorrer dos anos, laços muitas vezes informais foram-se tecendo entre estes diversos componentes, as experiências e as reflexões alimentando-se mutuamente. A rede para o pós-desenvolvimento foi-se inscrevendo, assim, no movimento de uma rede internacional para a construção de uma alternativa ao desenvolvimentismo.

A rede coloca no centro da sua análise o questionar radicalmente a noção de desenvolvimento, que apesar das evoluções formais que foi conhecendo continua como ponto de ruptura decisivo no seio do movimento de crítica do capitalismo e da mundialização. De uma lado, há os que, como nós, querem sair do desenvolvimento e do economicismo, por outro, os que militam por um problemático "outro" desenvolvimento (ou uma não menos problemática "outra" mundialização). A partir desta crítica, esta corrente procede a uma verdadeira "desconstrução" do pensamento económico. São assim postas em causa as noções de crescimento, de pobreza, de necessidades, de ajuda, etc.

As associações e pessoas membros da presente rede reconhecem-se nesta tentativa. Depois do falhanço do socialismo real e da vergonhosa derrapagem da social-democracia para o social-liberalismo, pensamos que estas análises são susceptíveis de contribuir

para o renovar do pensamento e para a construção de uma sociedade verdadeiramente alternativa à sociedade de mercado.

Colocar radicalmente em questão o conceito de desenvolvimento, é fazer uma subversão cognitiva e esta é prévia e é condição para uma subversão política, social e cultural.

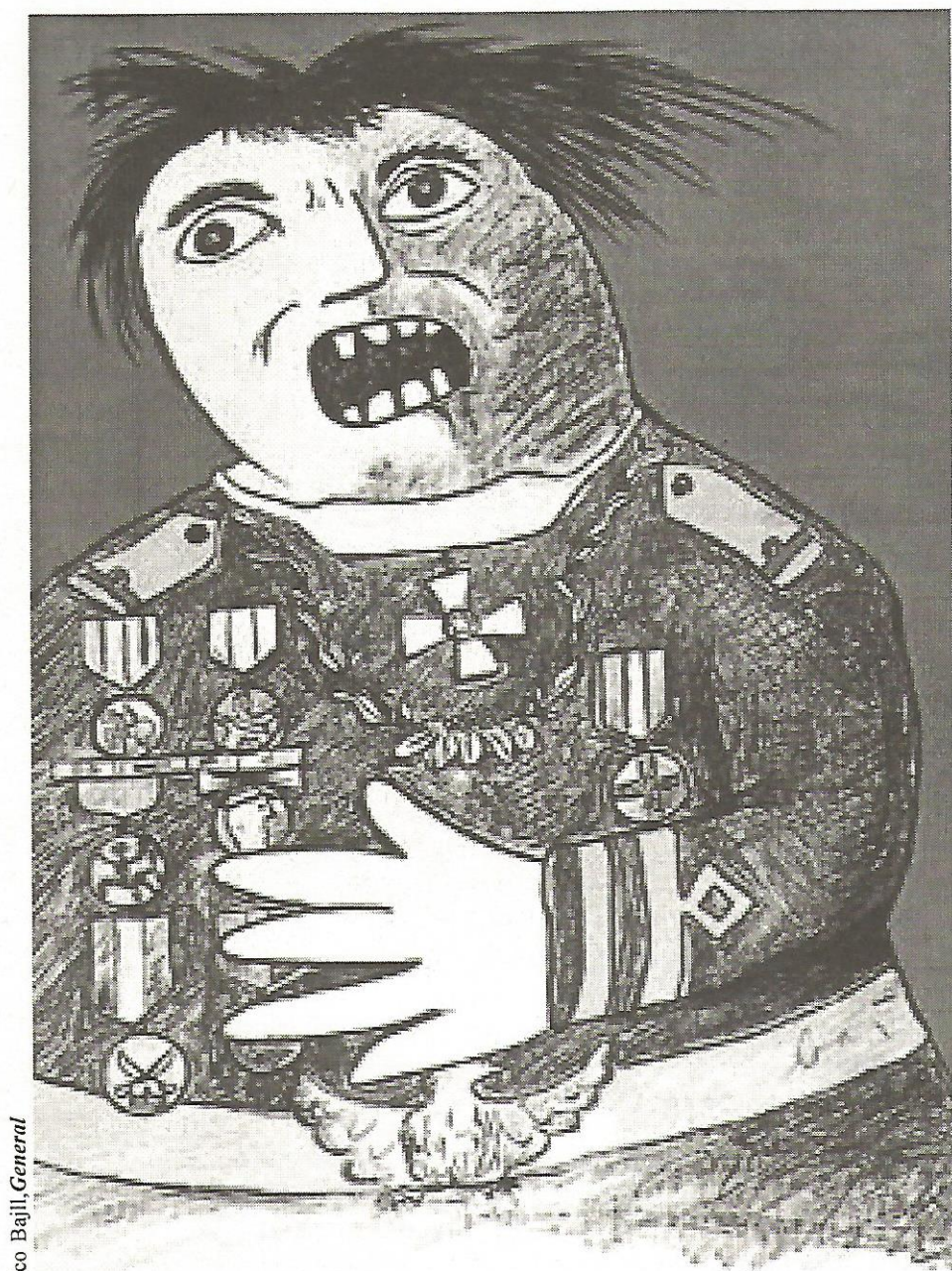
Este momento parece-nos favorável para sair da semi-clandestinidade onde temos estado acantonados até agora, e o sucesso do colóquio *Desfazer o desenvolvimento – Refazer o mundo*, que teve lugar na UNESCO de 28 de Fevereiro a 3 de Março de 2002, reforça a nossa convicção e as nossas esperanças.

Quebrar o imaginário desenvolvimentista e descolonizar os espíritos

Face à mundialização, que não é senão o triunfo planetário do todo-mercado, falta-nos conceber e desejar uma sociedade na qual os valores económicos deixem de ser centrais (ou únicos...). A economia deve ser remetida para o seu lugar de simples meio para a vida humana, e não como a sua finalidade. É preciso renunciar a esta corrida louca para um consumo cada vez maior. Tal não é apenas necessário para evitar a destruição definitiva das condições para a vida na Terra mas também, e sobretudo, para que a humanidade saia da miséria psíquica e moral. Trata-se de uma verdadeira *descolonização do nosso imaginário* e de uma *deseconomização dos espíritos*, necessárias para mudar verdadeiramente o mundo, antes que a mudança do mundo nos condene à sua dor. É preciso começar por ver as coisas de *outro modo*, para que elas se possam tornar outras, para que seja possível conceber soluções de facto originais e inovadoras. Trata-se de colocar no centro da vida humana outros objectivos e outras razões de ser, do que a expansão da produção e do consumo.

A palavra de ordem da rede é, então, resistência e dissidência. Resistência e dissidência com a cabeça, mas também com os pés. Resistência e dissidência como atitude mental de recusa, como higiene de vida. Resistência e dissidência como atitude concreta, por todas as formas de auto-organização alternativa. Isto significa também a recusa da cumplicidade e da colaboração com este empreendimento de "desinteligência" e de destruição planetária que constitui a ideologia desenvolvimentista. ▣

Texto publicado na revista Réfractions, nº 9, Outono/Inverno 2002

Tradução de Carlos António

Enrico Bajll, *General*

Quem somos?
Manifesto do Movimento Libertário Cubano no Exílio

O Movimento Libertário Cubano procura articular e desenvolver o activismo revolucionário anti-autoritário em Cuba, em especial, e no continente americano em geral, com o objectivo de construir um movimento anarquista mais efectivo que participe activamente nas lutas do movimento real dos oprimidos pelo controlo das suas vidas e na resistência contracultural internacional

Não somos uma organização anarquista mais, muito menos um círculo fechado de "eleitos" que pretende atribuir-se a representação do anarquismo cubano. Pelo contrário, somos uma rede de indivíduos e de colectivos com secções em diferentes cidades do mundo, que tenta uma coordenação mais efectiva entre as diferentes correntes que hoje formam o anarquismo cubano, desde o anarco-sindicalismo, o anarquismo revolucionário, o anarco-comunismo, o cooperativismo, o comunalismo, o primitivismo, o eco-anarquismo até ao insurreccionalismo libertário.

Se és anarquista, antiautoritario, antipatriarcal, anticlerical, rebelde, sonhador e idealista, tu também podes ser parte desta rede e participar activamente, de maneira individual ou colectiva, para o desenvolvimento de um movimento anarquista real.

Um pouco de história

Os anarquistas cubanos participaram activamente na luta pela emancipação do proletariado desde os tempos da opressão colonial. A luta desenvolvida em meados e finais do séc. XIX, encabeçada pelo grupo "Los 3 Enriques" (Enrique Roig de San Martín, Enrique Messonier e Enrique Creci) é o melhor exemplo disso mesmo. Este núcleo anarquista revolucionário deixava clara a sua posição de classe, contra a política e o Estado, já no ano de 1888, nas páginas do periódico anarquista El Productor numa série de textos intitulados "Realidad y Utopía",

que explicam em traços largos a concepção global destes nossos companheiros de então, a luta contra a corrente, numa altura em que as soluções democráticas, liberais, anexionistas, autonomistas, independentistas-nacionalistas (a "libertação nacional de Cuba") eram dominantes. No entanto, a falsificação histórica que se faz na ilha da História del Movimiento Obrero tem procurando deixar no esquecimento a importância do ideal ácrata no desenvolvimento das lutas contestatárias dos oprimidos.

Os anarquistas cubanos também lutaram arduamente contra as ditaduras de Machado e de Batista. Contra este último, combateram em todas as frentes. Alguns nas guerrilhas orientais ou nas de Escambray, no centro da Ilha; outros uniram-se à conspiração e à luta urbana. Também se estabeleceram pontes entre os sectores organizados revolucionariamente da luta contra Batista e a militância antifranquista anarquista, através dos companheiros Antonio Degas (membro da CNT, estabelecido em Cuba) e Luis M. Linsuain, filho de outro destacado revolucionário anarquista, morto em Alicante no final da revolução espanhola. Os propósitos dos anarquistas eram os desejos majoritários do povo: liquidar a ditadura militar e a corrupção política, assim como criar um campo mais aberto para desfrutar as liberdades, tornado possível pela continuidade ideológica.

No folheto Proyecciones Libertarias de 1956, onde se atacava o ditador Batista, também se mencionava Castro, o qual não merecia "confiança alguma", [que] "não respeitava compromissos e apenas lutava pelo poder". Foi esta a razão de se estabelecerem contactos clandestinos mais frequentes com outros grupos revolucionários. Quando do triunfo da insurreição, Castro já se havia convertido no líder de todo o processo, por uma avaliação incorrecta da oposição, que o considerava como um mal "controlável", necessário e temporário, com o seu modesto programa social-democrata.

Nos primeiros dias de 1959, as publicações libertárias Solidaridad Gastronómica e El Libertario reflectem nas suas primeiras edições uma atitude favorável, simultaneamente cautelosa e esperançosa, em relação ao governo "revolucionário". No entanto, o Conselho Nacional da Asociación Libertaria Cubana lança um manifesto onde "Expõe, informa e ajuíza a revolução cubana triunfante", e pelo qual, depois de explicar a posição dos anarquistas contra a passada ditadura, procede à análise do presente e do futuro próximo, declarando que "as mudanças institucionais", ao abrir-se uma nova etapa para Cuba, "não entusiasmam nem criam ilusões", ainda que não se negue, com certa ironia, a "segurança com que por algum tempo, ao menos, gozaremos das liberdades públicas, o bastante para nos garantir a possibilidade de propaganda" (sic). Segue um ataque certeiro e cerrado contra o "centralismo estatal" caminho, dizem, para chegar a um "ordenamento autoritário". Faz-se eco da penetração da igreja católica e do Partido "Comunista". Finaliza o documento com uma referência ao movimento operário, onde de novo se coloca a ênfase no trabalho do Partido Comunista de Cuba (PCC) "para agarrar a hegemonia que [...] durante a outra era de dominação batistiana [...] gozaram" ainda que termine por opinar que isto não ocorrerá e finaliza com optimismo: "O panorama, pese a tudo, dá esperanças [...]".

Por outro lado, e seguindo a mesma linha, Solidaridad Gastronómica publica a 15 de Fevereiro de 1959 outro Manifesto aos trabalhadores e ao povo em geral, onde explica e adverte que ainda que ao governo revolucionário não fosse possível "[...] pôr em tão pouco tempo, em funcionamento normal [...]

os organismos operários [...] é um dever nosso [...] que se respeitem e exerçam as normas de liberdade e direito [...]. É necessário que se convoquem eleições nos sindicatos [...] que comecem a funcionar as assembleias [...]". Finalmente, deixa nas mãos dos operários de qualquer sindicato o problema da "cessação obrigatória dos seus cargos" em relação aos seus "[...] diferentes orientadores. É imprescindível que sejam os próprios trabalhadores a decidir sobre a inabilidade sindical dos seus passados dirigentes, já que fazê-lo de outra forma seria cair nos mesmos procedimentos que antes [...] havíamos combatido".

A mesma publicação, no seu editorial de 15 de Março, condena amargamente "os procedimentos ditatoriais (da CTCR) [...] acordos e mandatos de cima que impõem medidas, largam e colocam dirigentes". Também acusa os "elementos incondicionais [...] nas assembleias, que sem serem membros da organização sindical, levantam o braço a favor de uma ordem dos dirigentes". Entre outras anormalidades e "procedimentos" cita-se o seguinte: "[...] nalgumas ocasiões enchem-se as assembleias com milicianos armados, que constituem uma flagrante coacção, não se respeitam os preceitos regulamentares [...] que se chega a qualquer tipo de procedimento para manter o controle dos sindicatos". Como se pode apreciar, a batalha pela libertação do movimento operário estava a ser lamentavelmente perdida, apesar das denuncias dos anarco-sindicalistas nesse campo tão importante.

A oposição ao anarco-sindicalismo emanava directamente de sectores do Movimiento 26 de Julio (M26J), instigado pelos elementos do PCC infiltrados dentro dessa organização, que tomou quase militarmente a direcção de todos os sindicatos da Ilha. Dizia-se que era uma medida temporária, com o objectivo de purgar os elementos mais corruptos da ditadura, até à celebração de eleições sindicais livres. Como se pode comprovar, e como era, aliás, costume em Cuba, o temporário converteu-se em permanente. Mas de onde surgiram estes elementos sindicais, se era público e notório que o M26J nunca tivera uma base sindical, nem sequer uma simpatia generalizada entre os trabalhadores ou uma direcção proletária activa?

Estes dirigentes sindicais provinham, na sua maioria, de dois campos antagónicos: o el sindicalismo das Comisiones Obreras, que respondiam à política eleitoral e haviam sido inimigos do governo anterior, e gente do PCC. Os primeiros correspondiam a um oportunismo cínico e prestavam-se a qualquer manipulação estatal. Os segundos eram extremamente perigosos, e apesar do seu passado tempestuoso já se notava um apoio oficial que provinha do mais alto do governo. Ambos os sectores se odiavam mutuamente e se preparavam para uma luta aberta pela hegemonia do sector proletário mas, como se verá mais adiante, acabaram numa amálgama desastrosa para o movimento operário cubano.

Em Julho, o Estado cubano estava totalmente já nas mãos de Castro e dos seus colaboradores mais próximos.. A presença de elementos do PCC já era notável entre as altas figuras do governo. Os anarquistas que tal notaram alarmaram-se grandemente; entendiam correctamente que a influência do PCC nas esferas governamentais e sindicais significava um golpe mortal a curto ou a longo prazo. Os seus maiores pesadelos depressa se revelaram realidade. Por seu lado, Castro declarou publicamente não ter nenhuma relação com o PCC, mas reconheceu a existência de "comunistas" dentro do seu governo, mas também de outras pessoas de filiação anticomunista.

Para o final desse ano convoca-se o X Congresso Nacional da Confederación de

Trabajadores de Cuba Revolucionaria (CTCR), onde uma maioria aceita a tese do "Humanismo", uma espécie de filosofia criada no princípio desse ano e que dizia afastar-se dos campos tradicionais do comunismo e do capitalismo estabelecidos pela Guerra Fria e que proclamava as palavras de ordem de "Pan con libertad" e "Libertad sin terror". Os cubanos, sempre criativos, tinham inventado um novo sistema sociopolítico para fornecer algum tipo de explicação ideológica ao novo regime. David Salvador, o máximo dirigente da facção do M26J, exercia como seu mais denodado caudilho. Por sua vez, o PCC, bem representado no dito Congresso, ainda que em evidente minoria, escudava-se na velha palavra de ordem de "Unidad".

Em 23 de Novembro o Congresso encontra-se totalmente dividido para estabelecer tomar acordos ou eleger uma representação. Os anarquistas da Asociación Libertaria Cubana já tinham publicado no Solidaridad, a 15 desse mês, uma "chamada ao X Congresso", onde se insistia em que "Os congressos que vínhamos padecendo desde há muito tinham como única questão importante a distribuição dos cargos do aparelho", e finalizava com uma nota optimista: "[...] mas se quiséssemos que [...] se desse um passo em frente no sindicalismo revolucionário". E acrescentava-se com esperança: "Que se entrasse profundamente nas grandes questões do proletariado [...] passando por cima de personalismos e sectarismos de grupo ou partidos [...]". Nada disto aconteceu.

Perante a realidade visível de uma paralisia proletária criada pela evidente divisão a caminho do poder, Castro em pessoa dirige-se ao congresso e explica a necessidade de "defender a revolução", para o que é necessário "dirigentes verdadeiramente revolucionários" e uma liderança apoiada por todos os delegados, propondo David Salvador para o cargo. A única facção que deve prevalecer é a do "partido da pátria", segundo declara Castro, e efectivamente, como nos bons velhos tempos da República que tanto se quer desejar esquecer, o governante de turno propõe o Secretário Geral da CTCR como um apêndice ou um simples Ministério do governo. O Comité Executivo é composto por delegados do M26J e do PCC. No dia 25 dá-se por terminado o Congresso e o líder "comunista" Lázaro Peña assume o controle da direcção da organização operária, ainda que a representação nominal a ostente David Salvador.

Como era lógico pensar, os representantes sindicais do M26J, que se tinham oposto ao controle do Congresso e da CTCR pelo PCC, depois de escutar as orientações do seu "líder máximo", Fidel Castro, acerca da direcção operária, aceitaram sem replicar a imposição do governo, pela simples razão de que as ordens vindas de cima indicavam que ou se cumpriam ou ia-se parar ao cárcere. "Patria o muerte, venceremos!"

Terminava neste Congresso, denominado "o dos melões" (verde azeitona por fora – a cor do M26J – e vermelho por dentro - a do PCC), encerrando quase um século de lutas sindicais, pelas quais os operários tinham conseguido algumas vantagens sobre o abuso patronal. Agora tudo isto mudava. O Estado convertia-se, em poucos meses, no verdadeiro e único patrão.

Pouco conhecida foi a visita feita pelo anarquista alemão Agustín Souchy a La Habana, no verão de 1960, e menos ainda a publicação de um folheto intitulado "Testimonios sobre la Revolución Cubana", que narrava as suas opiniões sobre o campesinato e a nova lei de Reforma Agrária com que o governo castrista pretendia assombrar meio mundo, a começar pelos próprios cubanos. A figura de Souchy

era de sobra conhecida nos meios libertários cubanos, desde o ano anterior, e sabendo que ele pensava viajar até Cuba, Solidaridad tinha publicado um grande ensaio, intitulado O socialismo libertário, como uma forma de aclarar conceitos sociais e como uma oculta esperança de que essas ideias tomassem forma na nova sociedade que já se perfilava.

Eram momentos difíceis, como em todo o processo revolucionário (como numa guerra), em que o povo se debatia entre o medo, a incerteza e a esperança. Já no começo do ano se notava a provocação dos meios oficiais sobre os anarquistas, através do órgão oficial do castrismo, Revolución, com acusações tão veladas como falsas. Sem embargo, a visita de Souchy, convidado pelo governo para estudar e dar a conhecer a sua opinião sobre a agricultura cubana, encheu de entusiasmo muitos companheiros, e o escritor alemão foi saudado com júbilo genuíno em diferentes actos em sua honra e com umas cordiais boas vindas por parte dos meios ácratas, a 15 de agosto de 1960.

Como estudioso dos problemas agrários, Souchy tinha escrito um folheto muito comentado na Europa, intitulado "As cooperativas de Israel", sobre a organização dos Kibbutz, motivo pelo qual o governo cubano esperava algo semelhante, como um aval para seu gigantesco programa agrário e como propaganda nos meios anarquistas internacionais. Mas este não foi o caso. Souchy viajou por toda Cuba com os olhos e o coração abertos a tudo o que se lhe mostrava e ao que pode observar por sua própria conta. O resultado da sua análise não podia ser mais pessimista. Cuba aproximava-se demasiado do modelo soviético; a falta de liberdade e de iniciativa própria não podiam conduzir a outro lugar que ao centralismo no sector agrário. Outro tanto se notava já na economia. Souchy foi honesto no seu inventário e o seu folheto intitulado "Testimonios sobre la Revolución Cubana" foi publicado sem passar pela censura oficial. Três dias depois de partir de Cuba, a edição desse trabalho foi interceptada pelo governo, por sugestão da direcção do PCC, e destruída na sua totalidade. Por sorte para a História, a editorial Reconstruir, em Buenos Aires, reproduziu completa a versão original de Souchy, em Dezembro do mesmo ano, com um excelente prólogo de Jacobo Prince.

No verão de 1960, convencidos de que Castro se inclinava cada dia mais para um governo totalitário de formato marxista-leninista, caminho no qual se asfixiava, pouco a pouco, a liberdade de expressão, comunicação, associação e, até, de mobilização, a maioria dos componentes da ALC acordaram, com o eufemismo de outras siglas, lançar a Declaração de Princípios, avalizada como a Agrupación Sindicalista Libertaria em Junho desse ano e assinada pelo Grupo de Sindicalistas Libertários. A ideia de usar este outro nome devia-se à necessidade de "evitar represálias sobre os membros da ALC". O documento, que é vital para entender a situação dos anarquistas cubanos nessa época, tinha como objectivo, além de se dirigir ao povo cubano, acusar o governo do desastre que se aproximava e estabelecer uma polémica com os membros do PCC que se encontravam em posições importantes no governo.

A Declaração constava de oito pontos e atacava o "Estado em todas as suas formas": definia, de acordo com as ideias, a função de sindicatos e federações na sua verdadeira actividade económica; declarava que "a terra" devia pertencer "a quem a trabalha", apresentando "o trabalho colectivo e cooperativo" em contraste com o centralismo agrário proposto na Reforma Agrária governamental; enfatizava a educação colectiva e livre da infância, assim

como a cultura; lutava contra o nacionalismo, o militarismo e o imperialismo, que considerava nocivos, opondo-se ao plano a militarizar o povo; atacava sem temores o "centralismo burocrático" e desencadeava um combate em prol do "federalismo"; propunha como recurso imediato a liberdade individual "tendo em vista lograr uma liberdade colectiva"; e, finalmente, declarava que a revolução cubana era como o mar, "de todos", e condenava energicamente "as tendências autoritárias no próprio seio da revolução".

Não havia dúvidas de que era um dos primeiros ataques directos que desde um ponto de vista ideológico se fazia ao regime. A resposta, no entanto, não tardou em chegar. Em Agosto, o órgão do PCC, Hoy, com a assinatura do Secretario General, Blas Roca, o dirigente de mais categoria dentro dos quadros "comunistas", respondia à declaração dos anarquistas de forma violenta, usando as mesmas falácias que em 1934, e agregando a perigosa acusação de que os seus autores eram "agentes do Departamento de Estado ianque". Segundo um dos autores da Declaração, Abelardo Iglesias "[...] por fim o ex-amigo de Batista [...] Blas Roca, respondeu-nos no suplemento dominical [...] enchendo-nos na sua resposta de insultos e injurias". Era mais interessante e significativo que num ataque ao governo de Castro, fosse o dirigente de mais alto nível do PCC quem saísse a responder pelo regime. Naquele verão de 1960 rapidamente se começaram a aclarar as dúvidas.

A partir desse instante, os anarquistas que eram inimigos do regime tiveram que mergulhar na clandestinidade. Fez-se uma tentativa para estabelecer uma polémica em relação à resposta de Roca, mas, segundo Iglesias "não logramos que os nossos impressores, já aterrorizados pela ditadura, aceitassem imprimi-la. Também não foi possível uma edição clandestina". Tratava-se de um folheto de 50 páginas onde se dava a devida réplica ao PCC e a Roca. Um mês antes, El Libertario dedicava o seu número de 19 de Julho a celebrar "A heróica atitude dos anarquistas em Julho de 1936". Os membros da delegação da CNT em La Habana, entusiasmados pelo triunfo revolucionário, tinham-se proposto derrubar Franco de forma violenta. Nesse mesmo número, dedicado inteiramente a defender a atitude libertária antes, durante e depois da Guerra Civil espanhola, na sua última página e quase de forma patética, faz-se um relatório das actividades da ALC e "a luta contra a ditadura de Batista". O inventário é largo e recorda ao governo o contributo dos anarquistas cubanos a favor da revolução e da liberdade. Era o recurso aos últimos cartuchos ideológicos. El Libertario desaparecia nesse mesmo verão.

Os elementos mais aguerridos dentro do anarquismo cubano têm poucas opções a seu favor. Depois da Declaração já sabem que vão ser perseguidos pelos cegos servidores do regime, que convertidos em verdadeiros sicofantas tomam a tarefa de delatar qualquer cubano que no esteja de acordo com o processo. Uma acusação de "contra-revolucionário" é um bilhete para o cárcere, ou mesmo uma viagem para o paredão de fusilamento. As razões apresentadas pelos libertários para se oporem ao terrorismo de Estado de forma violenta, são tão válidas hoje como ontem. O anarco-sindicalismo dentro dos sindicatos e federações, como se viu, passou para melhores dias. Não havia espaço para exercer a liberdade de imprensa nem para fazer propaganda a favor das ideias. Atacar o regime era um crime de lesa pátria. A política económica do regime conduzia à sovietização de Cuba com todas as suas consequências negativas. Perseguia-se, com um rigor ainda não conhecido, a

todo aquele que propusesse outras ideias que não fossem as que emanavam do Estado.

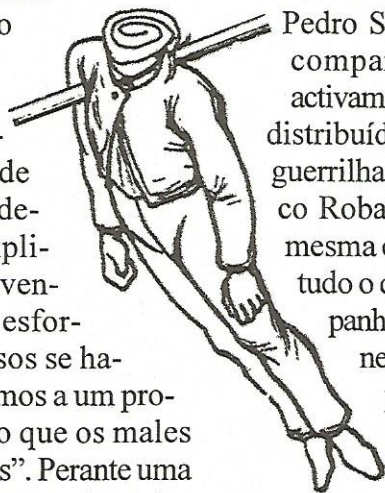
Também ao Estado tinham ido parar todas as grandes propriedades, lojas, quintas, centrais açucareiras, plantações de tabaco, enfim, toda a riqueza do país, até então nas mãos da alta burguesia, o capitalismo nacional e a banca cubano-norteamericana.

Estas medidas de "nacionalização" ou expropriação não foram criticadas pelos libertários. Aquilo a que se opunham, segundo a mencionada Declaração, era à estatização de todas as riquezas de Cuba nas mãos de Castro e do PCC. Havia, então, que tomar o duro caminho da clandestinidade ou do exílio, para começar a lutar de novo contra uma nova e poderosa ditadura que, como explicara Casto Moscú "[...] convencemo-nos de que todos os esforços do nosso povo e os nossos se haviam perdido e que chegávamos a um processo muito difícil e pior do que os males que tínhamos combatido antes". Perante uma situação de corte totalitário, a grande maioria dos anarquistas cubanos concordaram em rebelar-se e iniciar uma luta que estava condenada, desde o primeiro dia, a ser um fracasso rotundo.

Muitos dos anarquistas que tinham lutado contra a ditadura de Batista, nas diferentes guerrilhas no Ocidente, Centro e Oriente do país, não viram outro caminho, face à repressão castrista, do que regressar às armas. Segundo relata Moscú, "editaram-se uma infinidade de manifestos denunciando a falsidade dos postulados da revolução castrista e convocando o povo à oposição. Fizeram-se reuniões para debater temas e tomar consciência da desgraçada realidade que se confrontava", e "levaram-se a efeito planos de sabotagem sobre objectivos básicos de suporte do Estado [...]"

Metidos já plenamente na luta armada, segundo Moscú, "participou-se na cooperação para apoiar alguns focos guerrilheiros existentes em diferentes partes do território [...]". Em particular, em duas guerrilhas importantes na mesma zona, onde se operava com grande dificuldade devido a que a Sierra Occidental não era muito alta, o terreno estreito e estava muito perto de La Habana. "Existiu um contacto mais directo com a guerrilha do Capitão Pedro Sánchez em San Cristóbal, pois companheiros nossos participaram activamente nesta guerrilha [...] foram-lhes distribuídas algumas armas. [...] Com a guerrilha que era comandada por Francisco Robaina (Machete), que operava na mesma cordilheira, fomos solidários em tudo o que nos foi possível [...]". O companheiro Augusto Sánchez, combatente nestas guerrilhas, foi assassinado depois de ter sido feito prisioneiro. Considerados como bandidos pelo governo, em muito poucos casos se respeitava a vida a quem quer que se rendesse.

Além de Augusto Sánchez, foram assassinados os seguintes "companheiros combatentes: Rolando Tamargo e Ventura Suárez, fuzilados; Sebastián Aguilar filho, assassinado a tiro; Eusebio Otero apareceu morto no quarto; Raúl Negrín, acossado pela perseguição, suicidou-se". Por outro lado, além de Moscú, foram presos e condenados a penas de prisão os seguintes companheiros: Modesto Piñeiro, Floreal Barrera, Suria Linsuaín, Manuel González, José Aceña, Isidro Moscú, Norberto Torres, Sicinio Torres, José Mandado Marcos, Plácido Méndez e Luis Linsuaín, oficiais, estes dois últimos, do Exército Rebelde. Fran-

cisco Aguirre morreu na prisão; Victoriano Hernández, doente e cego pelas torturas na cadeia, suicidou-se; e José Alvarez Micheltorena, morreu poucas semanas depois de sair da prisão.

No Primeiro de Maio de 1961, Castro declarou o seu governo, "socialista", na realidade de formato estalinista, colocando-se aos libertários, fora e dentro de Cuba, um dilema ético. O regime exigia a adesão mais decidida dos seus simpatizantes e militantes. Não existia o direito à abstenção ou a qualquer posição neutral. Dormia-se com os criminosos ou morria-se de insónias. A Terceira República presidida por um ditador a despontar não oferecia outras alternativas que agrupar-se debaixo do seu controle ou escolher entre três opções: a cadeia, o paredão ou o exílio. Passados os primeiros encontros e confrontações com os sectores mais estalinistas do PCC, entendia-se entre os componentes da ALC que o regime, a caminho do totalitarismo, não ía permitir a existência de uma organização anarquista, ou sequer a propaganda das ideias.

O movimento anarquista cubano, perseguido pelas novas corporações repressivas da ditadura de Castro, vê-se obrigado a exilar-se. Não era a primeira vez que os anarquistas cubanos se refugiavam nos EUA. Já desde o século XIX, Tampa, Cayo Hueso e New York tinham sido os lugares escolhidos por estes perseguidos, onde tinham a oportunidade de ganhar o sustento, além da proximidade necessária para continuar a luta. Durante as ditaduras de Machado e Batista, o exílio tinha sido para os mesmos lugares; existiam além disso, contactos históricos com outros grupos de anarquistas residentes nos EUA.

No verão de 1961, na cidade de New York, constitui-se o Movimiento Libertario Cubano no exílio (MLC), por um grupo de anarquistas cubanos exilados nessa cidade. Por essa mesma altura, e com o mesmo propósito, organizou-se na Florida outro grupo de anarquistas cubanos, que foi conhecido como a Delegación General. A chamada Secção de New York, quase todos anarco-sindicalistas procedentes do Sindicato Gastronómico, estabeleceu os primeiros contactos com os anarquistas espanhóis radicados em Boston, através do companheiro Gómez, agrupados no Club Aurora. Também por aqueles anos se contactou com outro grupo de companheiros espanhóis em New York, orientados por J. González Malo, à volta de uma antiga referência ácrata, Cultura Proletaria, com os quais se iniciou uma relação solidária.

Mas, sem dúvida, a cooperação e a solidariedade que principalmente recebeu o Movimiento Libertario Cubano, procedia do grupo anarquista chamado Libertarian League (Liga Libertaria), orientados por Sam Dolgoff e Russell Blackweil. Este último combatente na Guerra Civil espanhola e com um notável reconhecimento dentro de anarquismo norte-americano, apesar, ou talvez por isso mesmo, da sua procedência trotskista. Sam Dolgoff era nessa altura uma das figuras mais respeitadas nos meios ácratas da América do Norte, e possuía uma grande trajectória revolucionária, além de exercer grande influência dentro da chamada esquerda norte-americana. Sempre a seu lado, e às vezes à frente, não podemos esquecer a sua companheira Esther Dolgoff, mulher dedicada desde a sua juventude à luta social e à liberdade do proletariado nos EUA. Neste grupo ainda colaborava Abe Bluestein, outra figura que também se identificou com os cubanos. Este sector anarquista tinha fundado em 1954 a referida Liga Libertaria, e tinha como porta-voz um boletim chamado Views and Comments. Sem a colaboração de todos os membros desta

associação anarquista, o trabalho dos anarquistas cubanos teria sido muito mais difícil.

Em Agosto de 1960 publicara-se em Santiago do Chile um panfleto de 16 páginas assinado pela Federação Anarquista Internacional, intitulado "Manifesto dos anarquistas do Chile sobre a Revolução Cubana face aos imperialismos ianque e russo", onde se denunciava o castrismo pela primeira vez a nível mundial e que coincidia plenamente com o documento que se havia feito em La Habana, publicado pelos libertários. Este trabalho, que é pouco conhecido devido à pobre distribuição que teve e à sabotagem de que foi vítima por parte dos leninistas chilenos, já deixava clara a posição dos anarquistas acerca do castrismo. O Manifesto ficou enterrado nas sombras de mistério.

Condenados a penas de 20 anos encontravam-se presos nos cárceres cubanos Isidro Moscú e Plácido Méndez. Suria Linsuaín, cumpria uma condenação menor, mas o seu irmão Luis estava condenado à morte por tentar executar Raúl Castro. Enquanto se ajuda os primeiros, o MLCE procurou mobilizar a opinião anarquista internacional para salvar a vida a Luis, activando um movimento de solidariedade internacional.

Pelo seu lado, os membros do MLCE, em 1962, iniciaram uma campanha propagandística com a publicação de um Boletín de Información Libertaria (BIL), recebendo a solidariedade mais desinteressada e espontânea com a sua causa por parte de Views and Comments, em New York, e o apoio da Federación Libertaria Argentina, por um acordo do seu V Congreso, celebrado em Buenos Aires, com o seu órgão de informação Acción Libertaria. Tanto os companheiros argentinos como os norte-americanos responderam desde o primeiro momento ao apelo dos anarquistas cubanos exilados e nunca lhes faltou, durante todos os anos difíceis por vir, esse apoio solidário. Pouco depois, mostrariam a sua solidariedade os companheiros da CNT-FAI e um sem fim de federações, grupos e colectivos anarquistas por todo o mundo.

Actualidade

Hoje, como há 40 anos, o povo de Cuba vive na própria carne a ameaça intervencionista ianque e sofre o terror e o despotismo do castro-fascismo, com a única diferença de que o sistema repressivo castrista agora é mais sofisticado e ainda mais opressivo. As prisões continuam cheias de opositores pacíficos e de jovens contestatários que se revoltam contra a imposição constante do totalitarismo e a falta de liberdade. O paredão de fusilamento volta a ser a alternativa dos lutadores sociais ou dos desesperados que tentam fugir do absolutismo.

E, no entanto, de forma inexplicável, a "Revolución Cubana", que é como gostam as "esquerdas" de chamar à ditadura castrista, continua a ter esse hipócrita "apoio crítico". Vemos como amplos sectores da "esquerda" se opõem à pena de morte, ao serviço militar, à censura nos meios de comunicação, à fabricação de casos judiciais contra lutadores sociais debaixo do eufemismo de "terrorismo", como se opõem às leis mordaças que proíbem as rádios livres, como se opõem à energia nuclear, como se opõem à espionagem dos aparelhos repressivos dos seus Estados e, sem embargo, todos esses atropelos e infâmias, as justificam, e até as apoiam e aplaudem, em nome de um anti-imperialismo primário. O "apoio crítico" foi e é uma frase feita para consumo exterior e nunca interior, e baseia-se principalmente numa forma de pensar estritamente totalitária ou maniqueísta: "com a revolução

e contra o imperialismo", aquelas que não nos apoiem estão a favor do imperialismo ianque e, portanto, são considerados como reaccionários. Este tipo de pensamento é o mesmo que apresentavam Hitler, Mussolini e Franco.

Evidentemente, a propaganda castrista em nível mundial repetiu este slogan com todo o vigor dos seus dólares e dos seus convites para férias grátis em Cuba, e nunca faltaram amanuenses e escribas capazes de obscurecer a realidade cubana com sermões e parábolas. Tudo o que não nos conduz pelo caminho de uma visão objectiva da Cuba de hoje. Uma ilha arruinada moral, física e economicamente, onde os seus habitantes desafiam qualquer perigo para poder escapar e onde, ironicamente, os funerais são grátis. Uma larga satrapía oprime o nosso povo, e quando alguém denuncia o crime, acusam-no de ser pago ou de estar ao serviço do imperialismo. No entanto, a realidade é evidente e qualquer um a pode comprovar, sendo viajante curioso e sem fazer coro com os cantos de sereia.

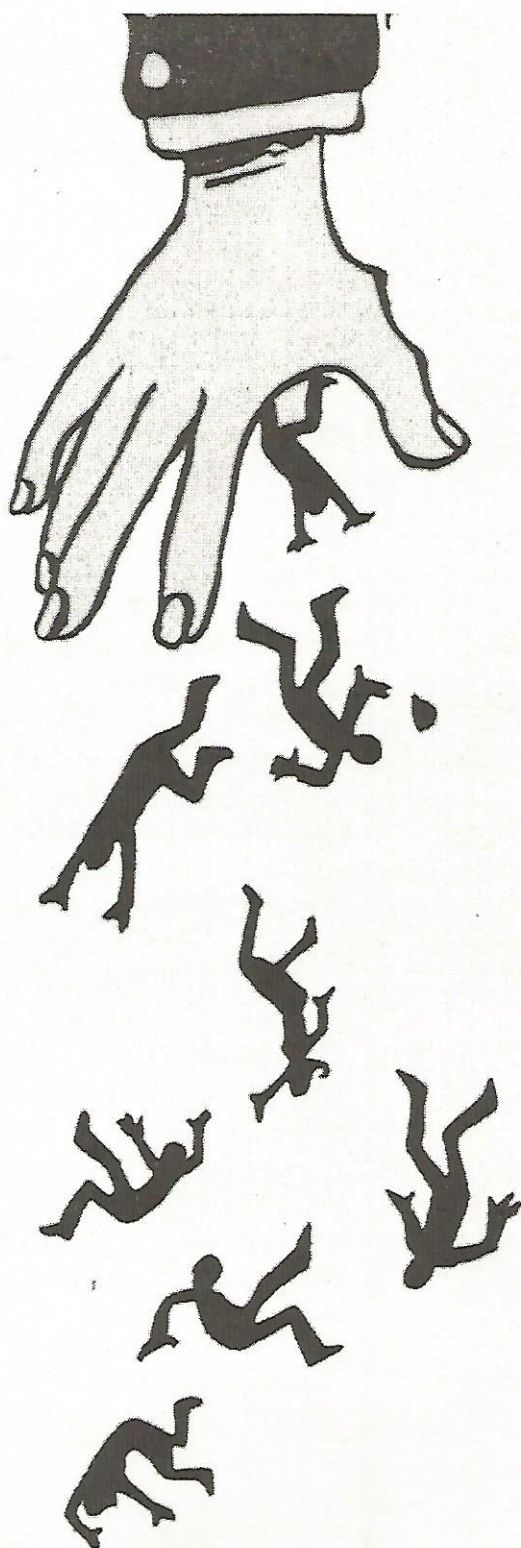
No seio do "movimento anarquista internacional", as posições frente ao regime de Castro já não são (pelo menos maioritariamente) as mesmas com que no passado alguns sectores ácratas silenciaram os crimes de Castro contra os nossos companheiros. Pelo contrário, hoje escuta-se a viva voz da repulsa dos nossos companheiros anarquistas, em qualquer confim do mundo, contra a ditadura castrista. E vemos como os defensores da tirania, apesar dos seus custos, cada vez são menos no movimento real dos explorados, menos nos núcleos de resistência ao Capital, menos nas barricadas da confrontação directa, menos entre os homens e mulheres que lutam de maneira horizontal e autónoma pela autogestão das fábricas, das comunidades originárias, das universidades, dos bairros, das nossas vidas. Pelo contrário, os defensores do regime de Castro, os encontramos nas filas do reformismo, nas filas da social-democracia, entre os partidários do voto de "esquerda", na militância do PT de Lula, entre os simpatizantes de Kirchner, na burocracia bolivariana de Hugo Chávez, entre os ideólogos da democracia-cristã, entre um sem fim de organizações burocráticas de esquerda, que vão desde sindicatos parasitários e organizações clientelistas, até federações de estudantes fósseis e frentes populares de siglas. Mais, encontram-se nos grupos capitalistas europeus e latino-americanos que hoje investem na Ilha e nos preparam um capitalismo com "rosto humano", enquanto paralisam as lutas autogestionárias por toda a parte do continente e do planeta. Hoje, o regime de Cuba, com todos os seus auto-proclamados e exagerados avanços, não é exemplo nem caminho a seguir nem sequer para os seus próprios defensores.

A Cuba de hoje é uma imensa quinta nas mãos de um maioral cruel e sanguinário que não vacila em aumentar a repressão, desde que possa continuar a mandar. Cuba está carente de qualquer tipo de liberdade, seja individual seja colectiva. Depois do desabar do ancien regime soviético, a crise económica é de proporções catastróficas e da frugalidade alimentícia se passa diariamente à necessidade mais paupérrima. A classe operária perdeu todos os seus direitos e todos os sindicatos são organismos estatais, o protesto é um delito e a greve é um crime. Tudo isto poderá parecer exagerado e na realidade o é, mas é a realidade que se vive na Ilha. Convidamos qualquer companheir0 que queira comprovar estes factos a que visite Cuba, mas fora dos circuitos "revolucionários" e dos cantos de sereia.

O último reduto do castrismo é uma maquinaria propagandística eficiente e imaginativa.

Em 1992, vimo-la a funcionar com a viagem de Castro à península ibérica, para celebrar com o resto dos corruptos governantes o V Centenário do genocídio, justificando com a sua presença 500 anos de ignomínias neste continente por parte da "mãe pátria" e outras não menos cruéis madrastas. Nessa oportunidade pudemos comprovar até que ponto funciona a hipocrisia das "esquerdas" quando, a terem que repudiar todos os governos que se prestaram a essa "celebração", preferiram passar por alto ou silenciar a presença castrista no evento. Recentemente, voltou-se a verificar esta usual hipocrisia das esquerdas, com a visita de Castro à Argentina, para a tomada de posse de Nestor Kirchner, em aberta promoção do MERCOSUR, como o rosto humano do capitalismo de mercado.

Nos últimos anos, o desemprego aumenta de forma geométrica, o sistema gratuito de saúde pública carece de tecnologia moderna e a escassez de medicina é alarmante, e quanto à educação, que vai acompanhada de uma cumplicidade com o sistema e com o trabalho agrícola "voluntário", carece de qualquer tipo de crítica e humanismo. Os estudantes não podem pensar em liberdade nem discutir, escolher ou criticar o sistema educativo. ▣

Movimiento Libertario Cubano, Sección México, 2003

Tributo ao cidadão do mundo Gilbert René Ledon

Edgar Rodrigues

Já faz algumas dezenas de anos que conheci pessoalmente o cidadão do mundo, Gilbert René Ledon (1931-2003).

Nasceu em França e, ainda novo, emigra para o Brasil e como ele conta no seu pequeno-grande livro ***A Construção da Anarquia*** (1998) buscava "uma humanidade, uma língua", *slogan* que impulsionou sobremaneira um jovem anarquista como eu para essa língua universal, "anacionalista".

Da mesma forma Lanti[1], o fundador da SAT (Associação Anacionalista Mundial), antes de 1921 já tinha plena consciência de que a nossa evolução, como também a nossa revolução, só poderia acontecer de baixo (o proletariado de então) para cima da pirâmide social, assim como a sua expressão geográfica deveria ser mundial. Para que tal consciencialização, emancipação, libertação, amadurecimento de pensamento ocorra, na opinião de Ledon, tonava-se indispensável encontrar um meio de comunicação, uma língua comum, de incidência mundial, universal, "anacionalista".

O tempo passou veloz.... Um dia soube que Gilbert René Ledon, anarquista e esperantista nascido em França, fixara residência em Campos de Jordão, São Paulo, Brasil. De imediato, enviei-lhe o livro ***Anarquismo no Banco dos Réus*** (1993), um resumo de um processo policial-militar ocorrido nos anos de 1969-1972, no Rio de Janeiro. Neste processo estiveram envolvidos dezena e meia de anarquistas fundadores e alguns frequentadores do CEPJO (Centro de Estudos Professor José Oiticica), com sede na Avenida Almirante Barroso, 6/11.º andar, sala 1.101.

Não demorei a receber a confirmação do recebimento do meu envio. Em carta manuscrita no verso da fotocópia tirada da capa do meu livro ***Na Inquisição de Salazar*** (1957), Ledon reafirmava o seu compromisso com o anarquismo e o esperanto.

Neste reencontro – agora epistolar – enviei-lhe mais alguns livros e,

em 1998, recebi de Gilbert René Ledon: ***A Construção da Anarquia – por uma ordem social conforme a natureza humana***, livro com 55 páginas que para mim valiam um grande volume de páginas [2]. É um trabalho de reflexão elaborado por um pensador que o tempo e idade ajudou a amadurecer e a crescer. Seus conceitos convidam-me a reproduzir: "Na verdade, com relação à ANARQUIA não há nada para se provar, já que a citada ordem máxima e espontânea é a Natureza, de nosso meio ambiente. Essa ordem existe há milhares de anos, ela não possui uma denominação específica justamente por causa de sua existência primordial espontânea, natural, essencial. Vale lembrar que a palavra anarquia entrou para os dicionários só depois do início da revolução francesa de 1789, quando alguns homens tiveram consciência de que a ordem social humana, também aquela da revolução de então, é incongruente com a ordem natural. A partir desta constatação, a palavra Anarquia rapidamente adquiriu o significado de desordem e foi empregada para homens que, como nós, recusam a artificialidade da ordem humana, da lei humana".

Para Gilbert René Ledon, o anarquista deve ter um conjunto de atitudes espontâneas, coerentes, visando o seu desenvolvimento e formação de personalidades isentas de nativismos, de superioridades sociais e académicas: "Nunca ouvira falar em anarquistas verdadeiros que fossem traidores, eles agem directamente e abertamente" (Ledon, 1998, pág. 16) [3].

"Muitos homens são anarquistas – conclui – sem ter a menor consciência de sê-lo, mesmo quando se deixam condicionar, manipular, pelos sistemas. Além disso, não há dúvida de que a tendência para abraçar o anarquismo, tanto quanto o misticismo, é sem dúvida hereditária. A propensão ao anarquismo existe de modo latente em cada indivíduo. Minha avó, meu pai agiam anarquicamente, sem sabê-lo, sem pensar em uma eventual classificação, eles simplesmente recusavam a submissão, a um deus, um estado, um patrão".

Suas convicções formavam-se no convencimento de que "O capitalismo na globalização da economia estava atingindo seu colapso com a consequente convulsão social e desemprego. Estamos – escreveu – numa encruzilhada; a ficar marginalizados neste terror "horror económico"; numa escravidão medieval e fascista, na miséria absoluta ou então na reconstrução de uma ordem social conforme com a natureza humana: a ANARQUIA" (Ledon, 1998, pág. 26).

Gilbert René Ledon, francês de nascimento, cidadão do mundo pelo anarquismo e pelo Esperanto (matr. 28.926) e sua companheira Symilde Schenk Ledon, brasileira de Porto Alegre, unidos pelo amor e pelo Esperanto (matr. 29.325) perderam a vida num trágico acidente de

automóvel em 3 de Março de 2003, em terras brasileiras.

É difícil avaliar o prejuízo causado por esta tragédia, para o Esperanto e para o Anarquismo. Na minha opinião, podemos dizer que foi/é muito grande [4].

Edgar Rodrigues

Notas e referências bibliográficas

1.Quando quis incluir um verbete em *Pequeno Dicionário de Ideias Libertárias* (1999, 415 págs.) de Eugéne Lanti (anarquista-esperantista fundador da SAT, em 1921), foi a Gilbert René Ledon que recorri. Na ocasião, este companheiro "abasteceu-me" de fotos e dados biográficos. Ainda sobre Eugénio Lanti, para quem estiver saber algo mais sobre a sua obra, ver o *Pequeno Dicionário das Ideias Libertárias* (1999, Rio de Janeiro, CC&P Editores). Neste livro de minha autoria aparece a fotografia na capa e uma pequena biografia nas páginas 117 e 118.

2. O autor recebeu alguns exemplares do livro *A Construção da Anarquia*, um deles com a seguinte dedicatória: "Ao companheiro Edgar Rodrigues, grande historiador do nosso movimento no Brasil, com admiração e respeito – Ledon, Julho de 1998". Concordando ou não com "grande historiador", a dedicatória reflecte as nossas relações e o meu TRIBUTO.

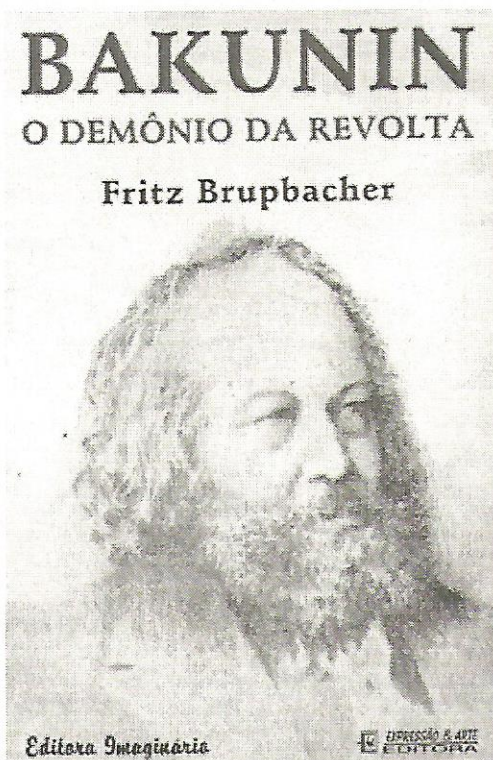
3. Sobre "anarquistas traidores", não endosso o conceito de Ledon. Nos meus cerca de 70 anos de vivência com militantes acratas (e outros nem tanto), conheci/conheço "anarquistas que chegaram atrasados ao movimento" e, não tendo tempo para fazer o que outros fizeram antes deles, tentam "apagar" obras e nomes de pessoas que queriam/querem suplantar. Quem, quando queriam erradicar discordantes, silenciava, isolava ex-companheiros, são os comunistas (os do partido). Actualmente anarquistas também fazem isso... o que não deixa de ser um tipo de traição para com quem fez a sua parte no anarquismo (movimento).

4.O acidente que vitimou Ledon e sua companheira, soube-o por Fernando Costa, meu velho amigo, esperantista de longa data, facilitando-me, ainda, a leitura de "Sennaciulo" de Abril de 2003, com dados biográficos de outras publicações esperantistas e serviços prestados pela família Ledon: ao esperanto, ao anarquismo, à liberdade que para ele significava e começava com o DEVER.

Ledon, Gilbert René (1998), *A Construção da Anarquia*, Campos de Jordão, Edição do Autor.

Rodrigues, Edgar (1957), *Na Inquisição de Salazar*, Rio de Janeiro, Editora Germinal.

Rodrigues, Edgar (1993) *O Anarquismo no Banco dos Réus*, Rio de Janeiro, VJR Editores Associados Rodrigues, Edgar (1999), *Pequeno Dicionário das Idéias Libertárias*, Rio de Janeiro, CC&P Editores.

BAKUNIN
O DEMÔNIO DA REVOLTA
Fritz Brupbacher
Editora Imaginário
Expressão & Arte Editora

Os Obstinados

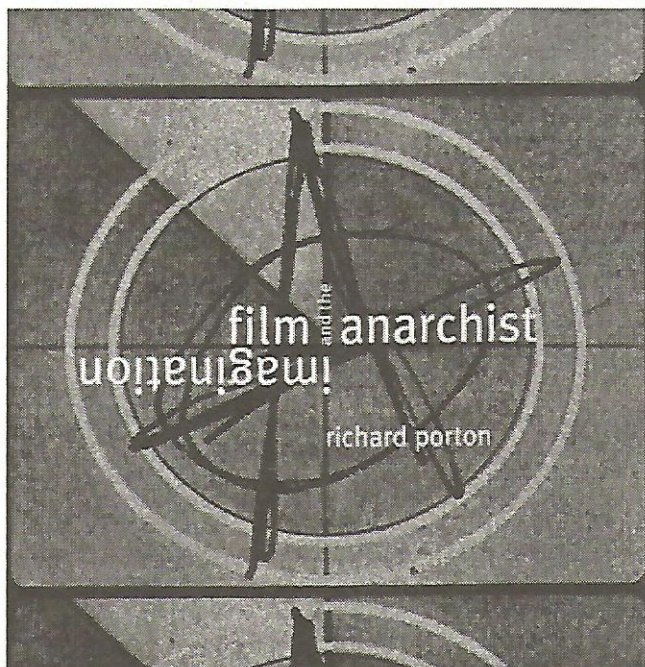
de Mariano Torres Mansur

Foi com algum cepticismo que fui ver o filme ***Os Obstinados***, que passou recentemente em Lisboa integrado num ciclo dedicado ao moderno cinema não-comercial argentino. É sempre com alguma desconfiança que vou ver filmes sobre a temática anarquismo ou com personagens anarquistas. Infelizmente, são tantos os exemplos de filmes com deturpações históricas e ideológicas graves e onde aquelas personagens são por sistema grotescas, que já só alguma curiosidade e muita "militância" me motivam a ver este género de filmes. Existe, aliás, um excelente livro sobre esta temática: ***Film and the Anarchist Imagination,*** de Richard Porton (Verso, 1999). Dos primórdios do cinema à mais recente filmografia, o autor analisa exclusiva, mas exaustivamente, a imagem dos anarquistas no cinema ou, para ser mais exacto, a imagem que o cinema dá dos anarquistas. E as conclusões são claras. Na esmagadora maioria dos filmes, anarquista é sinónimo de deturpação. Lançadores de bombas, subversivos perigosos, nihilistas sem moral ou retardados mentais, quase sempre barbudos, são os *clichés* mais reproduzidos, reflexo porventura de um certo imaginário popular do início do século XX e que se foi mantendo no cinema. Fazendo referência a dezenas de filmes, o autor agrupa-os de forma temática, de acordo com os cinco capítulos em que o livro está dividido – *Anarchism and Cinema: Representation and Self-Representation*; *Cinema, Anarchism and Revolution: Heroes, Martyrs, and Utopian Moments*; *Anarcho-Syndicalism versus the 'Revolt Against Work'*; *Film and Anarchist Pedagogy* e *The Elusive Anarchist Aesthetic* –, procurando ainda integrá-los no respectivo contexto histórico das diversas correntes do anarquismo. Enfim, uma obra exaustiva e de grande interesse para todos, mas sobretudo para quem é anarquista e gosta de cinema. Mas, voltemos ao filme. *Os Obstinados* não foge muito a este enquadramento, se bem que tenha algumas nuances interessantes. Primeiro, a história passa-se na actualidade, ou numa actualidade mais ou menos recente. Depois, a nível estético, é forçoso reconhecer que o filme está muito acima da média. Filmado num belíssimo preto e branco, o que torna a história, não sei se propositadamente, ainda mais triste, o filma satisfaz o cinéfilo mais exigente a nível da qualidade da representação e da condução da narrativa. Tudo o resto, porém, é demasiado clássico: enredo; personagens; mensagens.

Comecemos pelo enredo: um grupo de marginalizados da sociedade decide ir viver em comum para uma casa nuns arredores miseráveis de Buenos Aires. Desiludidos da vida, ou de uma realidade da qual estão desfasados, pretendem ainda assim mudá-la. Como? Primeiro, escrevendo panfletos que ninguém lê, a não ser eles próprios, e, depois, planeando colocar uma bomba. Como seria de esperar, e depois de manipulações e peripécias várias, não têm coragem para concretizar o plano, não passando tudo de uma comédia trágica, so-

bretudo para o velho anarquista, que se enforca no final visto ser o único que acreditava que tudo aquilo era a sério.

Personagens: o chefe, ideólogo do grupo, com um discurso fortemente anarquista, mas com uma prática claramente estalinista e oportunista; o artesão, neste caso concreto amolador, que já não consegue viver da sua profissão; o marido expulso de casa; o antigo militar com todos os tiques e traumas da profissão; o velho anarquista; a rapariga, que está ali um bocado por acaso e por quem o amolador se apaixona. A confusão ideológica é total, quer a nível do discurso, *"o objectivo último de qualquer revolução anarquista é a tomada do poder"*, perora o chefe, quer a nível da prática, *"pôr uma bomba para despertar as massas"* foi a solução encontrada, quer a nível de outros detalhes como, por exemplo, os retratos pendurados nas paredes, onde me pareceu ver, numa mistura difícil de explicar, Evita e Malatesta, Engels e Bakunine, entre outros.

Mensagens: a dicotomia habitual entre o mundo do poder, que nos gera, e o mundo ideal que sonhamos; a contradição entre apenas dizer-se anarquista ou viver segundo os princípios defendidos; o problema das utopias, em que o homem não está à altura dos próprios sonhos e é esmagado e transformado pela realidade quotidiana; a "coabitação fechada" que acentua a solidão individual e que leva a baixezas humanas, ao fim do amor, à ineficácia da acção colectiva, à dispersão muitas vezes traumática.

Filme aparentemente pessimista, visto não reflectir a esperança de que tudo pode ser diferente, nem que é possível a existência de grupos de pessoas que se associam com sucesso, *Os Obstinados* tem, no entanto, um aspecto de salientar. É que, ao contrário de outros filmes do género, e estou a lembrar-me, por exemplo, de *Filme de Amor e Anarquia* (Lina Wertmuller, 1973), todas as personagens, à excepção do chefe, são tratadas com uma certa dignidade e respeito, nomeadamente a do velho anarquista.

Mário Rui Pinto
(texto escrito com a colaboração da Isa)

livros & leituras

Sobre o Manifesto Contra o Trabalho

Os membros da revista *Krisis* escreveram o "Manifesto contra o trabalho" como resultado da sua reflexão sobre a incidência do trabalho no pensamento da esquerda. Esta obra foi publicada há escassos meses, pela Editora Antígona. Os autores analisam as pretensões reformistas da esquerda que, através de projectos anacrónicos, completamente desfasados da realidade sócio-económica, procuram encontrar saídas para as situações mais gritantemente cruéis do capitalismo dos nossos dias. Nesta perspectiva são desmacaradas as receitas keynesianas, o rendimento social e a taxa Tobin.

A *Krisis* põe em evidência a impossibilidade destas pretensões e a de todas as correntes socialistas, que tentam direccionar as reivindicações quantitativas para transformações qualitativas, suportadas pelo Estado. Nesta conformidade tratam de desmistificar a possibilidade de transformação social com medidas estatísticas. Caracterizam, também, a especulação como consequência da crise económica e não o contrário, como vulgarmente é anunciado. Isto é, a especulação financeira, a economia de casino, resulta da fuga de capitais para essa área, por ser bem mais lucrativa do que o debilitado sector produtivo.

Esta análise é, em meu entender, aceitável e pertinente, quase consensual entre aqueles que procuram caminhos para uma nova organização social. É, no entanto, de lamentar que a *Krisis* trate de ignorar outros autores que, ao longo dos tempos, se debruçaram sobre esta problemática. Dentre esses permito-me salientar os anarco-individualistas, adversários declarados do desenvolvimento e do trabalho a ele associado, bem como um autor contemporâneo, o anarquista Bob Black que, entre outras coisas, afirmou que "numa altura em que o trabalho escasseia é chegado o momento de acabar com ele". Por outro lado, transformar a crítica ao trabalho no aspecto essencial da crítica ao capitalismo é, em meu entender, extremamente redutor.

Dizer que "o trabalho é um fim em si mesmo" é escamotear a relação social, histórico, do trabalho. É esquecer a questão da dominação que permite alienar o trabalhador da sua actividade e o impossibilita de controlar a sua própria vida.

Para a *Krisis* o conceito de dominação, peça essencial em que se fundamenta o sistema, está ausente, assim como o lucro, alicerce vital da manutenção e reprodução do sistema capitalista. Daqui resulta que o conceito de exploração só fugazmente é abordado.

Não ignoro que a influência do trabalho ultrapassa os aspectos económicos, conduzindo à (de)formação do trabalhador em torno da aceitação da hierarquia e do Estado, uma vez que o trabalho se fundamenta na obediência. É verdade que o Estado moderno se debate com uma enorme perda de autonomia, mas a sua acção em muitos campos, continua a ser indispensável à manutenção e reprodução do sistema. Naturalmente, que os autores do Manifesto, ao considerarem o trabalho a base da dominação capitalista, concentram a sua análise na crítica e desmontagem ao trabalho mas, com isso, não analisam outros importantes aspectos.Também é verdade que a ideologia dominante nos procura submeter a uma espécie

pelo contrário. Mas, o mais preocupante desta reeleição, é a vitória de toda uma mentalidade e moral religiosas, que alguns apelidam bondosamente de conservadora, mas que no fundo é eminentemente fascizante. Uma mentalidade e uma moral oriundas do radicalismo cristão, mas que já ultrapassou as fronteiras da religião para fazer doutrina na política, na economia, na sociologia, na cultura, e que se está a espalhar pela Europa que nem um vírus, como se viu pelas declarações do italiano Bottiglone, pretendente a comissário europeu. Todos estes "novos valores" atacam, de forma muito clara e directamente, direitos já adquiridos ou em fase de obtenção (apoios sociais, direito ao aborto, entre outros) por alguns grupos sociais e minorias (mães solteiras, homossexuais, imigrantes), o que faz adivinhar tempos difíceis ou mesmo de retrocesso nestas áreas.

Ainda lá por fora assistiu-se recentemente a um ataque orquestrado pelo FBI contra a organização alternativa de notícias online Indymedia. Em resumo, um tribunal de Bolonha, a pedido dos governos suíço e italiano (que não desiste de perseguir de forma metódica o movimento anarquista em Itália), emitiu uma ordem internacional que foi executada pelo FBI em Estados de três continentes, com a cumplicidade activa ou passiva ou até mesmo com o desconhecimento dos respectivos governos nacionais. Romance póstumo de Orwell? Nova ficção de Ursula Le Guin? Não! Pura realidade. Será esta a sociedade securitária que queremos no futuro? Pelos vistos, esta perspectiva não preocupa os desempregados e trabalhadores do estado do Ohio, que foi um dos mais atingidos pela subida da taxa de desemprego em resultado da política de Bush. Apesar disto votaram Bush e decidiram as eleições.

Também em Portugal, muitos acontecimentos na esfera da política e das suas ligações (raramente claras) ao mundo económico e aos media apontam para uma evidente deriva autoritária no poder político. A diferença é que, por cá, tudo o que é dito e feito reflecte, sobretudo, uma evidente e confrangedora falta de preparação político-

de religião do desenvolvimento e do trabalho que, desde a mais tenra idade e ao longo de toda a vida, nos procuram impor como uma segunda pele. No entanto, o anseio de liberdade, manifesta-se também nos numerosos refractários à imposição do trabalho.

O sistema procura, de todas as formas, convencer-nos da justeza desta perspectiva, isto porque não pode perder de vista que o seu máximo objectivo é a obtenção do lucro máximo, nas melhores condições de segurança. Para isso torna-se necessário extorquir a mais-valia ao trabalho, o que implica a existência de um aparelho de domínio, conforme a política mais favorável definida de acordo com as estratégias empresariais. Não dar o suficiente relevo a estes e outros aspectos conexos de domínio e exploração, revela-se, em meu entender, economicista e empobrecedor da análise.

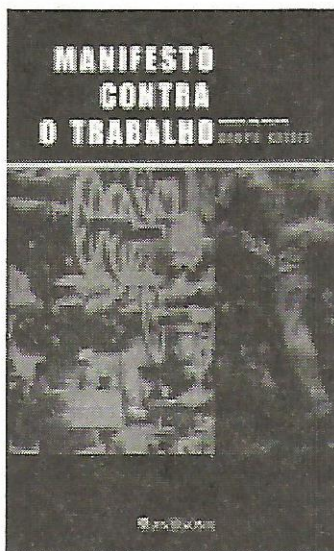
Segundo o grupo *Krisis* a actual terceira revolução industrial, a da micro electrónica, conduziu o sistema ao seu limite histórico. Os postos de trabalho que são eliminados, por via da introdução das novas tecnologias, substitutas do trabalho humano, não são absorvidos pela expansão de novos mercados. Resultado, o número global de postos de trabalho vai sendo reduzido e o sistema, baseado no trabalho humano, entra em crise.

A *Krisis* acentua este aspecto ao longo de todo o Manifesto. Apresenta-nos uma visão catastrofista, uma vez que a finalidade do capitalismo "é a criação de trabalho", que constitui, segundo os autores, a base para a valorização do capital dinheiro, levando ao aumento infinito do dinheiro pelo dinheiro. Deste modo, conclui a *Krisis* "como não é possível inverter a tendência, o trabalho diminui, o sistema entra em crise e o seu fim aproxima-se".

Chegando a este ponto convêm frisar alguns aspectos. A produção de capital implica, desde a origem do sistema, o aumento da produtividade e a substituição do trabalho por máquinas. Na actualidade, o sistema capitalista, consegue também a redução de custos de trabalho, não só através da introdução de nova tecnologias, como por via da concorrência entre os trabalhadores, que embaratece o custo de trabalho. Essa redução é obtida através de duas vias.

Por um lado, por meio do domínio exercido sobre os trabalhadores e toda a população dos países do capitalismo amadurecido, reduzindo os apoios sociais e dividindo os assalariados em inúmeras categorias, estabelecendo a concorrência entre eles e chantageando-os com o prestimoso suporte do Estado.

Uma vez provocada a divisão entre integrados, precários, desempregados, imigrantes, trabalhadores por "conta própria", qualificados e não qualificados, entre outros, a separação é ainda alargada com um imenso leque salarial e práticas assistenciais e prémios aos "bem comportados".

Mais ainda, conduzindo os trabalhadores ao controlo do outro, para que possam manter o emprego ou retirar algumas benesses. Tudo isto reduz os custos salariais, como pode ser facilmente provado através de estatísticas de rendimento, que demonstram uma redução da componente salarial na riqueza de cada país, a par de um enorme aumento de diferenças de rendimento entre os privilegiados do topo da pirâmide salarial e a grande maioria dos assalariados. Por outro lado, muitas empresas transferem as suas unidades de produção para países de capitalismo tardio, onde os custos salariais, entre outros, são muito mais reduzidos. Falta avaliar se a transferência de milhões e milhões de seres humanos das actividades rurais e outras da economia tradicional, para o regime salarial, não "compensa" a

perda de trabalho nos países de capitalismo amadurecido. Ignoro se a criação líquida de postos de trabalho a nível planetário é ou não positiva. No entanto, a perda de trabalho que se verifica, não é uniforme, em muitas regiões do globo, milhões de pessoas continuam a ser arrebanhadas para o regime salarial.

Um aspecto fundamental, que a *Krisis* não refere ao longo do seu Manifesto, diz respeito à influência do movimento social na transformação da sociedade actual e o seu contributo fundamental para o aprofundamento ou retardar da crise que assola o reino da mercadoria.

Na verdade, os autores desta obra, entendem, em primeiro lugar, que o movimento social passado se reduziu ao sindicalismo meramente reformista, que funcionou como simples acelerador da sociedade do trabalho, fazendo tábua rasa às rupturas revolucionárias do século passado e à corrente anarquista e o seu projecto.

Ainda segundo os autores, os trabalhadores e as populações em geral, estão de tal forma impregnados pela religião do trabalho que só vivem para ele, não se vislumbrando qualquer anseio de libertação dessa dependência.

Esta conclusão parece-me, no mínimo, muito exagerada. Os trabalhadores, ou aspirantes ao trabalho, exercem-no e procuram-no, não por o amarem, mas sim porque não têm outra forma de subsistência. Vítimas do domínio dos poderes político e económico, despossuídos dos meios de produção, não conseguem sobreviver, pura e simplesmente, sem salário.

Isto pode ser evidenciado, por exemplo, através de ditos populares, em Portugal, tais como: "só trabalha quem não sabe fazer mais nada" ou " se o trabalho dá saúde que trabalhem os doentes".

Em França, por seu turno, é vulgar nos meios populares, o trabalho ser qualificado de "tristeza". Quanto à Espanha, todas as correntes da população trabalhadora recusaram, liminarmente, a directiva dos burocratas da União Europeia para que se acabasse com a "*Siesta*".

Julgo que estes exemplos e muitos mais, revelam que o estado de espírito das populações não é, ao contrário do que afirma a *Krisis*, de idolatria pelo trabalho. Pelo menos nos países do sul da Europa.

Partindo do princípio que se aproxima o fim do trabalho, a *Krisis* conclui que o colapso do capitalismo é iminente. Em minha opinião, este determinismo histórico, é redutor e imobilizador.

Essa linha de pensamento ignora as pessoas, os actores do movimento social, a sua acção decisiva no rumo dos acontecimentos. Além disso esquece que o sistema da mercadoria possui enormes capacidades de adaptação e recuperação.

A acção das populações em prol de um projecto de emancipação social é a pedra angular da necessária mudança social. As pessoas e a sua acção libertadora, tão esbatida neste livro, terão de ficar na expectativa, uma vez que se aproxima o colapso do capitalismo?!

Este sistema já atravessou, ao longo da sua história, diversas e graves crises, mas sempre se recompôs. Com mais ou menos adaptação conseguiu recuperar, fazendo recair sobre as populações, as consequências dessa crises, submetendo os povos a novas e impiedosas formas de dominação e exploração. É, aliás, o que trata de conseguir hoje em dia, procurando fazer recair sobre a generalidade dos povos do planeta novas formas de barbárie, que permitam a subsistência do sistema.

Só as forças sociais insubmissas, através de lutas baseadas num projecto emancipatório, poderão constituir uma catástrofe para o capitalismo. É aí que reside o limite final do sistema.

Outro ponto em evidência no pensamento dos autores do Manifesto diz que "é preciso criar um novo espaço intelectual onde as pessoas possam pensar o impossível", mais precisamente, "um contra-espaço público, condição indispensável para que se construa um

movimento social prático contra o trabalho".

Tudo isto soa à recriação do obsoleto projecto dos intelectuais destinado à formação da consciência das "massas". Enfim, uns a conceber a teoria e outros a porem-na em prática. Nada mais errado, essa perspectiva já foi derrotada, não tem dimensão histórica.

Anseio sim, que as populações, mais do que nunca esmagadas pelo poderio brutal da barbárie capitalista, não só no trabalho como em toda a sua existência, não soçobrem e possam erguer o ideal da autonomia e da auto-organização, construindo um projecto de emancipação, que nos conduza a uma nova organização social.

Grupo Krisis (2003) **Manifesto contra o Trabalho**. Editora Antígona.

José Luís Félix

Uma Perspectiva Anarquista para o século XXI

Já há alguns meses que andava com a intenção de fazer uma pequena recensão crítica do livro – *Bitácora de la Utopia: anarquismo para el siglo XXI* - escrito por Nélson Mendez e Alfredo Vallota. Várias foram as razões para esse desejo.

Em primeiro lugar, porque os autores referidos fizeram um esforço singular no sentido de difundir as ideias e as práticas anarquistas, com maior proficuidade e visibilidade social, junto das populações da América Latina que falam e lêem a língua espanhola. Em segundo lugar, apercebemo-nos que a análise crítica do capitalismo e do Estado foi objecto de uma actualização, o que nem sempre acontece com as variadas publicações anarquistas ortodoxas, pois estas limitam-se sempre a reproduzir críticas ao Estado e ao capitalismo como se estes não tivessem sido objectos de mudanças profundas no sentido de uma maior complexidade e abstracção. Finalmente, procuram sair, ainda que de uma forma embrionária, dos mitos e dogmas criados pelos heróis e as revoluções do passado.

O que acabei de referir é perfeitamente possível de visualizar nos capítulos referentes às noções básicas do anarquismo, como inclusive às potencialidades de acção colectiva do anarquismo às escalas local, regional, nacional e mundial, com especial incidência nos domínios da organização do trabalho, das relações interpessoais, sexualidade e feminismo, escola, educação e comunidades locais.

Penso, no entanto, que algumas das abordagens de Nelson Méndez e de Alfredo Vallota, ainda, se inscrevem marginalmente num determinado tipo de ortodoxia que pensa a anarquia e os anarquismos historicamente subsistentes de uma forma inadequada. Ou seja, quando reflectem nas hipóteses históricas do anarquismo para o século XXI, esquecem-se que este faz parte de um processo histórico inacabado, e que o conceito de Anarquia, enquanto um conjunto de proposições éticas, filosóficas e societárias, não é nem nunca poderá traduzir-se num sistema ou modelo societário finito. No meu entendimento, a anarquia é antes de mais uma utopia, um ideal, que nos pode ensinar a caminhar no sentido da emancipação social.

Assim sendo, todo e qualquer anarquismo do passado, do presente ou do futuro é sempre uma forma abstracta idealizada que procura concretamente construir ou instaurar uma sociedade anarquista. A contradição e os limites dos vários anarquismos do passado e do presente residem justamente neste pressuposto teórico e prático. Confunde-se sistematicamente os níveis de análise do absoluto e do relativo, assim como os níveis de análise do concreto e do abstracto. Esquecem que todos os indivíduos, sem excepção, são entidades concretas únicas, antes de serem parte integrante de entidades abstractas, como são os casos dos conceitos referentes a sociedade, humanidade, homem, etc...

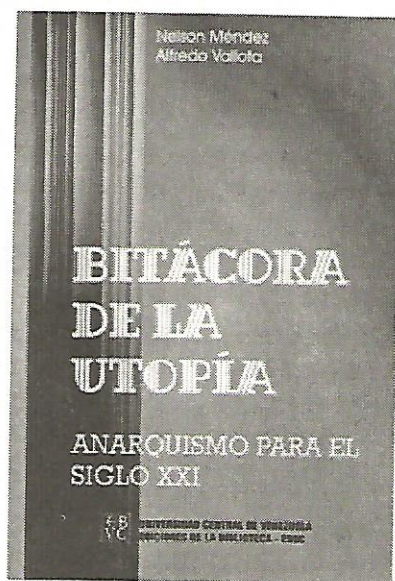
Todos nós percepcionamos e integramos o

significado simbólico da palavra anarquia através das nossas capacidades / possibilidades cognitivas, da nossa personalidade, das nossas vivências e experiências concretas de vida, das nossas culturas específicas, da nossa aprendizagem social específica. A distintividade individual é a regra e não a excepção. O problema é que os anarquismos que funcionam como modelos ou como sistemas abstractos constrangem os seus militantes a comportamentos uniformes e padronizados. Se não fosse assim, não se compreenderia como os comportamentos concretos de muitos que dizem ser anarquistas são patológicos ou tanto ou mais perversos do que daqueles que dizem querer erradicar, e, no entanto, são explicados e sancionados positivamente pela ideologia, pelos dogmas, pelas bandeiras, os mitos e heróis mais emblemáticos de cada anarquismo específico. No fundo, eles existem e são uma causa fundamental da crise do anarquismo actual e, por outro lado, são comportamentos semelhantes aos comportamentos típicos dos que se identificam com as ideologias fascistas, democráticas, socialistas ou comunistas.

Por essa razão, a crise do anarquismo nunca existe para aqueles que são os defensores intransigentes da ortodoxia mais "revolucionária e pura". Para estes, a culpa ou causa de não se instaurar uma sociedade anarquista, de forma definitiva, reside no facto de qualquer indivíduo pretensamente anarquista não aderir ao verdadeiro anarquismo, aquele que, segundo os seus mentores ortodoxos e dogmáticos, encaminhará os explorados e oprimidos de todo o mundo inelutavelmente para a revolução social. Neste âmbito, tanto podemos falar dos exemplos do anarco-comunismo, como do comunismo libertário, do anarco-sindicalismo, como, mais recentemente, do municipalismo libertário.

No fundo, os problemas ou conflitos que atravessam a crise actual do anarquismo nunca são internos às contradições, antagonismos, frustrações e comportamentos fantasmáticos dos indivíduos concretos que lutam pela instauração do melhor e mais puro anarquismo, mas sempre dos indivíduos concretos que integram o anarquismo reformista e contra-revolucionário dos outros anarquismos. Por isso, se constituem em patrões e líderes de ideologias e práticas de inclusão e exclusão de militantes da causa revolucionária, tal como ocorre no mundo dos partidos e dos sindicatos, não obstante não necessitarem de comités centrais e secretariados devidamente institucionalizados e formalizados.

Em função de tudo o que acabo de referir, para todos aqueles ou aquelas que dizem, escrevem ou pretendem lutar e viver em função do ideal da anarquia, é fundamental perceber que a nossa impotência e crise histórica não reside exclusivamente no facto de vivermos ainda as contingências históricas negativas do Estado, do capital e da religião, mas sobretudo e também da nossa manifesta incapacidade em percepcionar, compreender e explicar os conteúdos e as formas que nos permitirão superar a crise que o anarquismo atravessa à escala mundial.

Méndez, Nelson e Vallota, Alfredo (2001), ***Bitácora de la Utopia: anarquismo para el siglo XXI***, Venezuela, Universidad Central de Venezuela / Ediciones de la Biblioteca.

José Maria Carvalho Ferreira

Silva Carvalho: viver e contar a vida

A já longa obra de Silva Carvalho (o primeiro livro de poesia *Suor do Tédio* foi editado em 1969, aos 21 anos do autor) é bem um caso de errância geográfica e de escrita, dimensões dificilmente separáveis no percurso criativo e reflexivo deste autor.

A geometria variável desta obra percorre poesia, romance e ensaio literário, com edições e reedições espalhadas por uma mão cheia de casas editoras, avançando e regressando a temas e locais que preenchem recorrentemente uma vida literariamente contada. É precisamente essa assumida não separação entre dimensões vividas e literárias que cose e dá coerência a esta obra global, onde continuamente somos chamados a partilhar com Silva Carvalho pensamentos, acasos, quotidianos, lugares, não necessariamente apresentados como exemplares ou excepcionais, mas inscrevendo-se aos poucos, sem imposição, num jogo de espelhos, de reflexões mútuas, entre o acontecido e o modo de o pensar e de o dizer, acabando por envolver o leitor nesse processo, de lhe permitir situações de contacto e de contágio com o que lê, com os momentos vividos que são desfiados à sua frente.

Nas Edições Aquário saíram já este ano dois livros: o romance *Que Estupidez!* e a obra poética *A Experiência Americana Ao Vivo*, apresentado como a junção de dois livros distintos, a que se soma, ainda, um breve ensaio *A Posição de Jorge de Sena na Poesia Portuguesa do Século XX*.

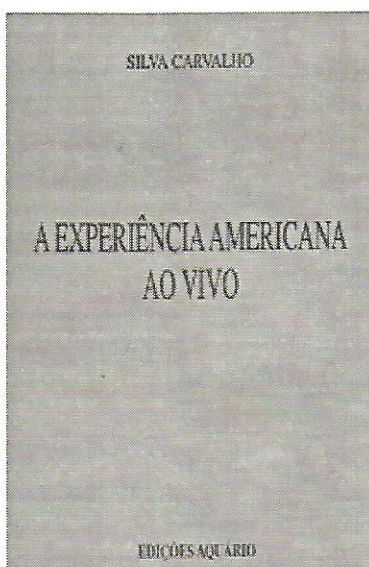
Jorge de Sena é, precisamente, figura invocada, quase como mítico parceiro de reflexão, nesta *experiência americana* que constitui a matéria prima de ambas as obras, retratando o percurso e as reflexões de Silva Carvalho nos Estados Unidos, onde foi leitor, primeiro na Universidade da Califórnia (Santa Bárbara), na segunda metade da década de 80, depois na Universidade de Massachusetts, entre 97 e 2001 (e tudo isto depois da *experiência francesa* dos anos 60/70, e da Índia pelo meio, e de Portugal sempre e em todo o lado).

E o que nos é apresentado nestes livros, em que diferentes linguagens literárias são utilizadas para contar cada um destes períodos da vida do autor, é a partilha pública da interiorização de uma América simultaneamente vivida e imaginada, a deambulação pelos lugares míticos que constroem uma terra tão carregada de sentidos, tão presente nos quotidianos ocidentais, que permitem que lá se viva sem nunca antes se ter lá estado.

Ao ponto de, quando para lá se viaja, se estar, paradoxalmente, a caminhar de volta às raízes, *back to the roots*, como diz o autor.

E a força dessa experiência física e mental de habitar os lugares e a língua de uma matéria sonhada, de um tempo mítico onde convergem índios e cowboys, as estradas do deserto, Dylan e calças levy's, as cidades imensas e o deserto sem fim, a força dessa experiência é tal que "era tempo de dar uma linguagem / ao que ficou da experiência desta passagem / por esta parte do continente." (*A Experiência Americana ao Vivo*).

É uma América terra sonhada e sonho habitado fisicamente que desfila nas páginas das duas obras publicadas, escritas em tempos se-

parados dez anos, o tempo diferenciado de cada uma das estadias americanas.

No romance explicita-se aquilo que nos poemas já se deixa antever, que experimentar um lugar é, simultaneamente, experimentar a língua com que esse lugar é construído e pensado. Essa fisicalidade da língua é, aliás, um tema assumido por Silva Carvalho, fazendo parte da sua permanente reflexão sobre a vida vivida, o modo de reflectir sobre ela e o processo de contar, de exprimir a outros, a incorporação – logo, o tornar realidade sentida – de um mundo por onde se passa, sendo secundário o modo como esse mundo é, e o importante, aquilo que conta, é como esse mundo é sentido, nos transforma pela sua presença e o transformamos pela nossa passagem e pela nossa reflexão sobre ele. O que sentimos é que *é*, e o que sentimos é, simultaneamente, o que queremos sentir e o que nos é proporcionado sentir pelo imenso acaso da vida.

Construir o nosso mundo e habitá-lo de forma livre, pode bem ser uma das leituras de fundo desta obra em permanente (re)construção, e aí torna-se irrelevante a verdade positivista dos factos ("E se eu, que vivo actualmente nos Estados Unidos, sou apenas a expressão do desejo e da invenção de um gajo que reside em Portugal, por exemplo, em Sintra? Um gajo frustrado por viver num país frustrado e que fantasia uma história de alguém que vive em Massachusetts...?" *Que Estupidez!*)

Porque a verdadeira história será sempre a de quem vive nos estados unidos da imaginação, da memória construída, de um futuro projectado, de relações humanas fraternas e amorosas, do jogo (doloroso) de uma outra língua, da esperança de encontrar a humanidade naqueles que nos são próximos e que amamos, mas também em quem nos cruzamos por acaso e que refazem, em permanência, o retrato que queremos ter dessa mesma humanidade.

Duas últimas notas, para a intensidade lírica com que um quotidiano é descrito em *Ao Vivo*, e para a ironia subjacente resultante da justaposição dos títulos dos dois livros publicados.

Carvalho, Silva (2003), **Que Estupidez**, Edições Aquário.

Carvalho, Silva (2003), **A Experiência Americana Ao Vivo**, Edições Aquário.

Carlos António

Odeio as Manhãs: Os Dias Intermináveis de Um Anarquista na Prisão

Quando falamos do anarquismo francês, particularmente a partir da década de 60, sempre o temos de relacionar com o movimento libertário espanhol no exílio, particularmente no que se refere às gerações mais jovens que se comprometeram radicalmente com a luta clandestina em Espanha. Dos Grupos 1° de Maio, aos GARI e ao MIL e, mais tarde, aos Comandos Autónomos Anti-Capitalistas, há toda uma geração de libertários franceses dos anos 60 que se envolveram profundamente com a luta ilegal do anarquismo espanhol. Para estes militantes libertários franceses não fazia sentido falar de anarquismo sem um compromisso com a luta concreta dos libertários espanhóis contra a ditadura franquista.

Jean-Marc Rouillan foi um desses militantes que, das lutas francesas de 68, partiu para um envolvimento militante com o MIL – Movimento Ibérico de Libertação –, uma das organizações que reuniu jovens libertários do estado espanhol que decidiram enfrentar pelas armas a ditadura. Ao MIL pertencia Salvador Puig Antich, o último garroteado pela justiça de Franco. O fim da ditadura não interrompeu o compromisso radical dessa geração, muitos vieram a integrar outros grupos que pretenderam manter uma dinâmica armada de luta anti-capitalis-

ta, como foi o caso dos Grupos Autónomos Anti-Capitalistas. Em França, alguns desses militantes libertários criaram, em 1979, a *Action Directe,* com o objectivo de enfrentar o Estado e o Capitalismo através da acção revolucionária, numa época que se adivinhava de refluxo da luta social. A *Action Directe* desencadeou algumas dezenas de acções contra militares americanos, capitalistas e membros do aparelho repressivo francês, mas tal como muitas outras organizações armadas na Europa dos anos 70/80, estava condenada a desaparecer nessa guerra social contra Estados legitimados pela passividade amestrada dos cidadãos, com aparelhos de propaganda tentaculares e assentes em meios de repressão poderosos e sofisticados.

O livro de Jean-Marc Rouillan, ***Odeio as Manhãs***, não é, no entanto, o relato dos anos de acção directa, escrito clandestinamente ao longo dos últimos anos passados nas várias prisões francesas, é antes de tudo o depoimento ácido e crítico de um libertário condenado à prisão perpétua, mas que não renega o seu passado e que, apesar da ausência de um futuro, consegue encontrar força para descrever a realidade dos cárceres do capitalismo, numa época em que o discurso dominante nos quer fazer crer que é possível existir um Estado que respeite os direitos humanos, quando faz parte da essência do Estado e do Capitalismo o facto de serem visceralmente desumanos. Ao escrever este livro, o autor tenta fugir à mais pesada das penas que o sistema lhe quer impor, o silêncio, pois como ele diz «escrevo para que estas manhãs sem vida sejam aprisionadas e engolidas na dor das palavras e da sua frágil arquitectura». Mas a sua escrita é também um acto de insubordinação e rebeldia contra a injustiça no mundo concentracionário das prisões democráticas.

O dia a dia de uma prisão francesa, que podia ser de uma prisão portuguesa, é feito de prepotência e arrogância. Não só dos guardas e directores da prisão, mas, como Rouillan muito bem demonstra, de todo um sistema judicial, particularmente dos juízes de execução de penas que se recusam a olhar, olhos nos olhos, os presos, tomando decisões ao sabor da vontade vingativa da hierarquia carcerária e dos interesses políticos.

Não há muitos livros escritos por presos, menos ainda por presos libertários que olham para as prisões como o local onde toda a verdade das relações sociais se revela: «Nos nossos países anafados, após o fim das últimas guerrilhas, a prisão é o último lugar onde o compromisso com uma transformação radical implica a própria existência». Rouillan conseguiu em ***Odeio as Manhãs*** fazer essa crónica das prisões contemporâneas, da luta, resistência e sofrimento dos que aí sobrevivem sem esperança. Os presos que Jean-Marc descreve não são os presos políticos, libertários, corsos e outros, mas os presos sociais, principalmente os pequenos marginais apanhados nas malhas do sistema e que, numa lógica cada vez mais repressiva do Estado contemporâneo, são condenados a pesadas penas pelos mais irrisórios dos crimes em absurdos processos kafkianos, sendo encurralados em jaulas ao sabor da vontade de um sistema prisional arbitrário, onde o isolamento e o castigo são o quotidiano. Como escreve Rouillan em seu livro: «Nunca nos habituamos à prisão. E quanto mais tempo passa, mais as manhãs são dolorosas... Sentirei esta náusea até ao mais extremo do último exílio». Para todos os que odeiam as prisões um livro a não perder.

Rouillan, Jean-Marc (2003), **Odeios as Manhãs**. Deriva Editores.

Manuel de Sousa

Luta de Sexos e Luta de Classes

Já algum tempo que me tinha apercebido da existência de uma excelente revista francesa denominada Agone. A qualidade da maioria dos artigos que integram a generalidade dos números já editados é notória, mas também quase sempre associada a uma perspectiva radical de crítica ao Estado e à sociedade capitalista.

Muito embora os objectivos científicos estejam mais presentes nas áreas da sociologia, da história e da política, a subjectividade ideológica que atravessa a actividade editorial da revista Agone é mesclada por um tipo de análises quase sempre centradas no marxismo radical libertário e, em muitos caos, numa perspectiva anarquista.

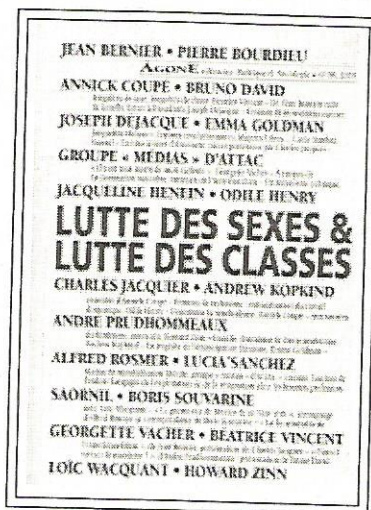
Como expressão emblemática do que acabo de referir, basta ler o número recente da revista Agone dedicado à temática da luta de sexos e da luta de classes. É de facto um excelente número que vale a pena ler. A actualidade mundial das relações entre homens e mulheres é aprofundada e sistematizada de um modo pertinente e, inclusive, apercebemonos quão importantes são os problemas de dominação do homem sobre mulher que emergiram secularmente no seio da sociedade, na família, partidos, sindicatos, nas ideologias de esquerda e de direita e, por mais contraditório possamos pensar, também nos meios anarquistas.

Entre os vários textos que compõem o n.º 28 de 2003 da revista Agone, importa sobremaneira ler o Editorial, a carta de Joseph Déjacque a P.J. Prodhon, os artigos de Jacqueline Henein, Annick Coupé, Howard Zinn, Andrew Kophind, Emma Goldman, Loic Wacquant e, finalmente, uma entrevista de Pierre Bourdieu sobre os conteúdos e as formas de dominação masculina em diferentes sociedades.

Sem menosprezo pelos outros artigos destaco, preferencialmente, a carta de Joseph Déjacque a P.J. Proudhon, o artigo de Emma Goldman sobre a tragédia da emancipação feminina e o artigo de Loic Wacquant sobre as diferentes formas de escravidão e de prostituição do mundo do boxe na sociedade americana.

A carta de Joseph Déjacque a P.J. Proudhon, escrita em 1857 e proveniente de Nova Orleans (EUA), é de um conteúdo a todos os títulos notável. Ela demonstra, nesse período histórico, como é que um grande revolucionário e um grande teórico anarquista, como era o caso de Proudhon, poderia personificar justamente o contrário em relação às suas concepções analíticas sobre a mulher. Demonstra, ainda, como é que um homem que foi tão longe na divulgação do ideal anarquista nos domínios da emancipação social, da economia e do mundo do trabalho e, como no sentido totalmente contrário, foi tão longe na sua negação, ao ponto de considerar a mulher como uma espécie de escravo do homem.

Emma Goldman para além de ser uma anarquista que durante toda a sua vida pugnou e lutou pela libertação da espécie humana, foi, antes de tudo, uma mulher que compreendeu e sistematizou como ninguém a tragédia das lutas emancipalistas das mulheres ao longo da história, nomeadamente no quadro da sociedade capitalista. Neste domínio refira-se os tipos de relação social perpassadas pela dominação e a opressão quer no âmbito das relações interpessoais entre homem e mulher, quer ainda na família, no trabalho, nas profissões e na sociedade em geral.

Por último, destacarei o trabalho notável de

investigação empírica realizado por Loic Wacquant no mundo do boxe nos EUA. É de facto um documento único resultante de grande capacidade perceptiva e de observação do imenso mundo da escravidão, da corrupção, do crime, da violência e da droga na sociedade americana actual. O império do dinheiro e da economia informal sobrepõe-se aos interesses e objectivos dos múltiplos actores que vivem do boxe. A lei do mais forte é neste artigo retratado e questionado de uma forma implacável, sem resquícios filantrópicos, políticos ou religiosos.

Agone, nº 28, 2003 (BP 2326, F-13213 Marseille cedex 02, France).

José Maria Carvalho Ferreira

investigação empírica realizado por Loic Wacquant no mundo do boxe nos EUA. É de facto um documento único resultante de grande capacidade perceptiva e de observação do imenso mundo da escravidão, da corrupção, do crime, da violência e da droga na sociedade americana actual. O império do dinheiro e da economia informal sobrepõe-se aos interesses e objectivos dos múltiplos actores que vivem do boxe. A lei do mais forte é neste artigo retratado e questionado de uma forma implacável, sem resquícios filantrópicos, políticos ou religiosos.

Agone, nº 28, 2003 (BP 2326, F-13213 Marseille cedex 02, France).

José Maria Carvalho Ferreira

publicações recebidas

A
Rivista anarchica mensile, anno 33, nº 293, Ottobre 2003
Do Sumário: Ai Lettori / I papAveri di Marco; Punti di non ritorno; Cile 1973 / L'altro 11 Settembre; Percorsi nuovi e trappole vecchie; Meno Stato, più "contaminazione"; Il pianeta destabilizzato; La finzione partecipativa; Per farla finita com il carcere; Fatti & misfatti; Rassegna Libertaria; Un altro mondo (urbano) è possibile; À Nous la Liberté; "Être un anar n'est pas si mal"; Il buon disertore Hasek; La struttura filosofica del potere; Casella Postale; I Nostri Fondi Neri.
Contacto: Editrice A, C.P. 17120, 20170 Milano, Italia; Telef: 39.02.2896627
E-mail: arivista@tin.it
Web site: www.anarca-bolo.ch/a-rivista

Albatroz
Literatura de aguarras, nº 33, Juillet 2003
Textos contra a guerra e poesia.
Contacto: B.P. 404, 75969 Paris, France;
E-mail: albatroz19@yahoo.com;
Web site: www.revue-albatroz.com

Agone
Sociologie, Histoire & Politique, Nº 29/30, 2003
Do Sumário: Sur l'instruction publique... de Condorcet à Jules Ferry & Jean Jaurés; L'école de la remédiation; Les politiques européennes d'éducation; Éducation et business au Royaume-Uni; Politique d'accés à l'enseignement supérieur; Un regard afro-américain sur une "cité" parisienne; Éducation & capital humain; Transformer l'école & la société: Entretien avec Olivier Vinay; Professionalisation de l'enseignemenet; Dualisme scolaire & dualisme social; Le dehors & le dedans; L'Argentine survivra-t-elle au néoliberalisme?; Histoire radicale.
Contacto: Agone, BP 2326, F-13213 Marseille cedex 2, France;
Web site: www.agone.org

A Ideia
Revista Libertária, II Série – Vol. 4 – nº 59, Outubro 2003
Do Sumário: Da paz e da guerra: reflexividade e miragens; Alguns pontos nos ii; Guerra de Irak: una bifurcación peligrosa; O declínio do movimento sindical português; Documentos.
Contacto: Apartado 140, 2494-909 Ourém, Portugal,
E-mail:aideia@sapo.pt;
Web site: www.aideia.no.sapo.pt

Al margen
Portavoz del Ateneo Libertario, Año XII, nº 46, Verano 2003
Do Sumário: Editorial; Por qué decimos no a las cárceles; Crisis de la representación sindical y política; La Memòria Rebel; La actual vigencia de Étienne de la Boétie; La telaraña sutil: familia, escuela y sumisión; El factor humano; Esclavos felices; Sumisión e insumisión...; Feminismo contra sumisión; Las mejores plumas; Ecus de suciedad; Cine; El embudo; Kiosko libertario.

Contacto: C/ Palma 3, 46003 Valencia, España; E-mail: atalmargen@mixmail.com

Anartiste
Les Nouvelles Libertaires, nº 2 – Juin 2003
Revista anarquista com desenhos e poesia.
Contacto: 145, Rue Amelot, 75011 Paris, France

A Ressurgência
Jornal Anarquista Sindicalista, Nº1, Setembro 2003
Folha inteiramente dedicada à luta dos despedidos pelas greves na Petrobrás
Contacto: aressurgencia@hotmail.com

Bandeira Negra
Nº 10, Set./Out. 2003
Boletim editado por cinco colectivos anarquistas da Bahía.

Courant alternatif
Mensuel de l'Organisation Communiste Libertaire, nº 132, octobre 2003.
Do Sumário: Editorial; Dossier: Retour sur mai-juin 2003; Sur la suppression d'un jour férié; Une canicule qui fait froid dans le dos; Film: Bata une histoire ouvrière; Répression contre les opposants au G8 en Suisse; Larzac 2003: Père Bové et PS attaqué; La situation en Corse sans l'«éclairage médiatique»; Gilles Durou nous a quittés; Rubrique Flics et militaires; Pour un Forum social libertaire.
Contacto: OCL, c/o Clé des Champs, BP 20912, 44009 Nantes Cedex 1, France; Telef: 33.3.88323752;
E-mail: oclibertaire@hotmail.com;
Web site: http://oclibertaire.free.fr/

Ekintza
Aldizkari Libertarioa, 30 zkia – 2003 Udaberria / Uda
Do Sumário: 1984 o un mundo feliz?; Laberintos y pantanos; Escenografia represiva basica; Prestige: Los secretos de la adaptación moderna; La sociedad transparente: tecnologias de control en la estructura empresarial moderna; Desobedeciendo: la guerra de guerrillas contra el imperio; Todo el poder para las asambleas?; En contra de la ciencia, por la libertad; Alienación – el mapa de la desesperanza; Proposta para una manera diferente de entender la organización; Argentina – las asambleas barriales; Posible aún después de Auschwitz (Para una critica radical de toda forma de escuela); Reseñas musicales.
Contacto: E-mail: ekintza@nodo50.org;
Web site: www.nodo50.org/ekintza

Etcetera
Correspondencia de la guerra social, nº 37, Junio 2003
Do Sumário: Barcelona, la ciudad más grande" del mundo; Nuevo ataque en esta época de guerra. La invasión de Irak; Maio 2003 en Francia. Qué decir hoy de un movimiento social multiforme ¿; Correspondencia; Hemos recibido.
Contacto: Etcetera, Apartado 1263, 08080 Barcelona,

España;
E-mail: atcetera@sindominio.net;
Web site: www.sindominio.net/etcetera

La Campana
Semanario de información y pensamiento anarquista, IIª Época, Número 224 // 13.10.2003
Do Sumário: Editorial; Buzón de La Campana; Repsol, en huelga; La semana; El Guernica; Un complejo industrial que debe ser cerrado; Libros: Los Clandestinos; De antologia: Anarquismo y sociedad moderna; Diccionario; Publicaciones; Cine: El último tren; Memoria Libertaria.
Contacto: C/ Pasantería, 1 - 3ª, 36002 Pontevedra, España;
E-mail: lacampana@lacampana.org;
Web site: www.lacampana.org

Le Monde Libertaire
Hebdomadaire de la Fédération Anarchiste, nº 1332, du 16 au 22 octobre 2003
Do Sumário: Editorial; Emplois fictifs, procès factice; Monjot s'accroche aux jours fériés; L'antimondialisation ou le socialisme des imbéciles; Liberté syndicale chez Interior's; Retour sur une grève de la faim massive à Lille; Il n'y a plus de prisonniers politiques; Argentine: Pas de terre sans hommes, pas d'hommes sans terre; Queer theory la politique fantasmatique; Sous le voile... la régression; Carl Einstein & l'anarchisme; Granado et Delgado; Rencontre avec Faouzi Bensaidi; Agenda; Lire en lutte.
Contacto: 145, Rue Amelot, 75011 Paris, France; Telef. 33.1.48053408

Letralivre
Revista de cultura libertária, arte e literatura, Ano 7, nº 37, 2003
Do Sumário: Você é anarquista?; Ambição imperial; Fuzilados ao amanhecer; A guerra; Mass mediatizados, subdimensionais, mas respirando; Cronologia do anarquismo; Exclusão social ou lumpemproletarização?; Impulsos libertários no folclore; A minha bebedeira e a minha loucura; Perguntas de um trabalhador que lê.
Contacto: Caixa Postal 50083, 20062-970 Rio de Janeiro, RJ, Brasil;
E-mail: letralivre@gbl.com.br

Libera
Ano 13, Nº 118, Maio-Jun./2003
Boletim informativo do Círculo de Estudos Libertários Ideal Peres
Contacto: www.celip.cjb.net

Libertaria - il piacere dell'utopia
Rivista trimestrale, anno 5, nº 3, Luglio / Settembre 2003
Do Sumário: La sfida della grande Europa; Metti l'intellettuale nel complesso militare-industriale; Quando il terrorismo è un grande business; La lobby della guerra informativa; Proggetiamo il futuro; La politica? Problema insuperabile; Io sono anarchico!; Un anarchismo a-storico; Una prima alternativa? La democrazia libertaria; Sull'identità anarchica; Utopista dunque laico; Anarchist Studies: un miracolo inglese; Pio Turroni, muratore dell'anarchia; La servitù volontaria? Un enigma con tanti interpreti; Lo sguardo anarchico.
Contacto: C.P. 10667, 20110 Milano, Italia;
E-mail: libertaria@libertaria.it;
Web site: www.libertaria.it

Libertarios
Revista de expressão anarquista, nº 2, 2003
Do Sumário: Miséria da Economia, Economia da Miséria; A Economia Participativa; Filosofia da Miséria, Miséria da Filosofia; Breve viagem na economia que não existe; A conquista do pão; Uma economia social, livre e autogerida; Os anarco-sindicalistas e o Estado; Para acabar com o trabalho assalariado; Economia política do castigo; O retorno do movimento libertário; Lima Barreto e estética engajada.
Contacto:Rua Ciro Costa, 94, Conj. 01, 05007-060 São Paulo - SP, Brasil;
E-mail: ed.imaginario@uol.com.br

Oiseau-tempête
Nº 10, Printemps 2003
Do Sumário: Simulateurs de vol; Krisis – quand la crise accrouche d'une souris; Sot métier; L'équité a bon dos; Les forteresses fragiles; La guerre dans tous ses états; Morale bio et tics du capital; L'authentique en suspens...; Une lecture de Reich; Poésie au-delà de toute parole; À vol d'oiseau; Notes de lecture.
Contacto: 21, ter Rue Voltaire, 75011 Paris, France;
E-mail: oiseau.tempete@internetdown.org;
Web site: http://internetdown.org/oiseautempete

Pandora
Periódico libertario y confederal, nº 26, Septiembre 2003
Folha editada pela C.N.T. de Vitoria.
Contacto: C/ Correría 65 bajo, 1001 Vitoria, España; Telef. 34.945.282974;
E-mail: vitoria@cnt.es

Polémica
Informatión – Crítica – Pensamiento, Año XIX, nº 79, Julio 2003
Do Sumário: Editorial; El Aznarismo en la encrucijada; Todos, excepto el Partido Popular; La incriminación social: El síndrome Garzón; La cuarta dimensión de una guerra anunciada; La invasión de Iraq por las tropas del emperador Bush II; Dossier Argentina; L'MRG ha mort, comença la festa!!; Un diálogo imposible; "Los Jubiles"; Libros.
Contacto: Blasco de Garay 2, 08004 Barcelona, España; Telef. 34.934430469;
E-mail: polemica@teleline.es;
Web site: www.nodo50.org/polemica

Política Operária
Nº 90, Maio / Junho 2003, Ano XVIII
Do Sumário: Ponto de vista; Cartas; Escândalos em cascata; P.O. no 1º de Maio; Fórum Social Português – um nado-morto; Estado da Nação; Meio milhão no desemprego!; Depois do Iraque, regresso à normalidade?; Sharon prepara "solução final"; A repressão ao serviço do projecto de uma "Grande Espanha"; Sobreviver na Nicarágua; Lula, da euforia à realidade; Cuba entregue às feras; Com a revolução cubana, sempre; As mundializações; Notas sobre o estado actual da questão imperialista; A esquerda face ao imperialismo; A ideologia americana; Bloco a caminho da meta; A mulher é o futuro do homem; Galegas contra o patriarcado;

Partido Comunista: por onde começar?; Mais desemprego é mais lucro; Visor.
Contacto: Apartado 1682, 1016-001 Lisboa, Portugal; Telef. 351.217111671;
E-mail: dinopress@mail.telepac.pt

Réfractions
Recherches et Expressions Anarchistes, nº 10, Printemps 2003
Do Sumário: Au-delà de la guerre et de la sinistrose, une aurore se lève; Présentations; La liste; Bref histoire de l'Internet; Les archives du Web; Mythologie du terrorisme sur le Net; Le comptable contre le corporel; Le potlatch par octets; Internet et le logiciel libre; La guerre des brevets; Wikipedia; Anarchistes sur le Web; Communication totale, harmonie totale?; Quelques réflexions incongrues; Ma vie dans le cyberespace; Faut-il libérer l'Internet?; Voyage dans un monde déconcertant; Un nouveau média ou un nouveau monde?; Le débat politique sur Internet; Le Web africain est-il mal parti?; Le nouveau vaudeville; Charlie Hebdo, «Une liberté paradoxale»; Cinéma; Les livres.
Contacto: Les Amis de Réfractions, BP 45, 13920 Saint-Mitre-les-Remparts, CCP Lyon 11 067 24 J, France;
E-mail: refractions@plusloin.org;
Web site: www.refractions.plusloin.org

Rivista Storica dell'Anarchismo
Anno 10, Nº 1 (19), Gennaio-Giugno 2003
Revista semestral da Biblioteca Franco Serantini
Contacto: Largo Concetto Marchesi, 56124 Pisa, Italia;
E-mail: bfspisa@tin.it

Singularidades... modos de ser inconformista
Nº 20-21, Ano X, Junho 2003, 4ª Série
Do Sumário: Editorial; Literatura e vida; Viagens; Moda e pensamento; Homenagens; Dossier: Pedagogia(s) Libertária(s); Ecos.
Contacto: Apartado 13117, E.C. Visconde de Santarém, 1019 Lisboa, Portugal;
E-mail: jope103@hotmail.com;
Web site: www.terravista.pt/guincho/9602/

Umanità Nova
Settimanale Anarchico, anno 83, nº 32, 12 ottobre 2003
Do Sumário: Berlusconi affonda le pensioni: cresce lo scontro sociale; I nodi vengono al pettine; La speronata del Cavaliere; Sabbie mobili babilonesi; Notizie dai fronti; Roma: corteo contro il summit dei premier dell'EU; I fondamenti della Costituzione europea; Informazione; L'elementare enigma del 28 settembre; Francia: esportazioni sottocosto di energia; Governo: "amianto sì grazie!"; Schiavitù senza fine.
Contacto: c/o Federazione Anarchica Torinese, C.so Palermo 46, 10152 Torino, Italia;
E-mail: fat@inrete.it

Verve
Revista do NU-SOL – Núcleo de Sociabilidade Libertária, nº3/2003
Do Sumário: Mistérios de Paris; Realismo e anarquismo na obra e na vida de Gustave Courbet; Revolução e liberdade: a trajectória de Alexandre Herzen; O espírito das leis: anarquismo e opressão política no Brasil; Guerras, deuses, educação, liberdade sobre olhares anárquicos; Gastronomia e anarquismo – vestígios de viagens à Patagónia trapeiro; Porque a idéia de anarquismo é necessária à sociedade japonesa; Temas e conceitos numa abordagem abolicionista da justiça criminal; O Estado contra os jovens; Violência contra a mulher e abolicionismo penal; Política de drogas e a lógica dos danos; O mundo do terror e da segurança; Resenhas.
Contacto: NU-SOL, Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais PUC-SP, Rua Ministro Godói, 969, 4º andar, sala 4E-18, São Paulo – SP Brasil 05115-001;
Web site: www.nu-sol.org

Outros documentos e livros recebidos

Afilando Nuestras Vidas – Reflexions Anárquicas
Informação e pedidos para: Apdo 31101, 08080 Barcelona, España;
E-mail: afiliandonuestrasvidas@hotmail.com

Bulletin of the Kate Sharpley Library
Boletim da Livraria Kate Sharpley, nº 35, July 2003
Informação sobre publicações editadas e disponíveis.
Contacto: BM Hurricane, London WC1N 3XX, England;
Web site: www.katesharpleylibrary.org

Desesperar
Livro de Pedro García Olivo.
Edição Iralka, C/ Ametzagaña, 21-local-10, 20012 Donostia, España

El irresponsable
Livro de Pedro García Olivo.
Edição Las 7 Entidades, Apartado de Correos 4314, 41080 Sevilla, España

La Bartambule
Poemas de Claire Auzias com desenhos de André Robèr.
Editions K'A, 161, Rue de Lyon, 13015 Marseille, France

La Ilusion de Mi Vida – Florilegio Republicano
Daniel de Culla, Izquierda Republicana de Burgos, Burgos 2003

Levantamento das citações ou desvios de A Sociedade do Espectáculo de Guy Debord
Pedro Jofre, Edições Farândola, Paris 2003

Los Amigos de Ludd
Boletín de Información Anti-Industrial, nº 5, Mayo 2003
Contacto: C/ Ave María, 39 – 2º Dcha Ext., 28012 Madrid, España

Rastilho
Catálogo de 2003 desta distribuidora alternativa: música; publicações; t-shirts; crachás; etc.
Contacto: Apartado 764, 2401-978 Leiria, Portugal; Telef: 965078482;
E-mail: rastilho@mail.telepac.pt

PRINCÍPIOS EDITORIAIS

UTOPIA define-se como revista anarquista de cultura e intervenção, o que significa a reivindicação do património histórico das ideias libertárias e do movimento anarquista, ainda que à luz de um pensamento próprio, activo e actual, e no respeito face a outras interpretações desse património.

Ao definir-se como de cultura e intervenção, UTOPIA pretende-se como um espaço de tolerância, diálogo e criação, procurando contribuir para o aperfeiçoamento dos homens e para o alargamento das suas possibilidades de expressão e de invenção.

Ao definir-se como de intervenção, UTOPIA pretende-se como um espaço de análise e debate dos fenómenos sociais e políticos das sociedades contemporâneas, procurando contribuir para a emancipação e a liberdade dos indivíduos e dos grupos sujeitos a quaisquer situações de opressão, repressão e intolerância, assim como procurará opor-se aos sistemas e mecanismos conducentes a manter situações de constrangimento e desvantagem social e económica de indivíduos e grupos em relação a outros, e ao Estado, entendido como um poder a que todos os homens devem obedecer mesmo que em desacordo com ele. Nesta intervenção, UTOPIA será a expressão de lucidez e de revolta, assumindo plenamente o carácter utópico das tarefas a que se propõe.

UTOPIA guiará a sua acção por uma ética de honestidade, frontalidade, solidariedade e tolerância, que se procura expressar nestes princípios editoriais e que levará à prática em cada edição e em quaisquer actividades que venha a desenvolver.

As colaborações não solicitadas são desejadas, embora sujeitas à apreciação do colectivo editorial. Qualquer colaboração não publicada será devolvida ao autor, com a justificação dessa decisão.

O colectivo editorial compromete-se a abrir rubricas de debate quando tal for considerado enriquecedor e esclarecedor para os leitores e para os princípios aqui defendidos, sendo os autores previamente informados dessa intenção.

A indicação de um proprietário e de um director da revista deve-se a exigências legais, sendo desejada a rotatividade da direcção entre todos os que fazem UTOPIA.
A responsabilidade dos textos assinados é dos seus autores e a responsabilidade pelo projecto é de todo o colectivo editorial.